

Universidade Federal de São Carlos

Modernidade e Iluminismo  
na Ciência Crítica de Max Weber

Daniel Vasconcelos Campos

Dissertação de mestrado. Programa de Pós-  
graduação em Filosofia, Departamento de  
Filosofia e Metodologia da Ciência (UFSCar).

Banca:

Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar (UFSCar) – orientador

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vera Alves Cepêda (UFSCar)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cibele Saliba Rizek (USP)

Março de 2009

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

C198mi

Campos, Daniel Vasconcelos.  
Modernidade e iluminismo na ciência crítica de Max  
Weber / Daniel Vasconcelos Campos. -- São Carlos :  
UFSCar, 2011.  
86 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São  
Carlos, 2009.

1. Filosofia. 2. Sociologia. 3. Filosofia da ciência. I. Título.

CDD: 100 (20<sup>a</sup>)

**DANIEL VASCONCELOS CAMPOS**

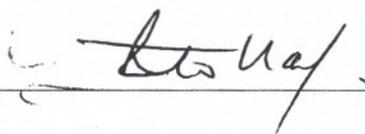
**MODERNIDADE E ILUMINISMO NA CIÊNCIA CRÍTICA DE MAX WEBER**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 26 de março de 2009

**BANCA EXAMINADORA**

Presidente \_\_\_\_\_  
(Dr. Wolfgang Leo Maar)



1º Examinador \_\_\_\_\_  
(Dra. Vera Alves Cepêda – UFSCar/DCSo)



2º Examinador \_\_\_\_\_  
(Dra. Cibele Saliba Rizek – USP/São Carlos)



## Índice

<i>Agradecimento</i> .....	2
<i>Resumo</i> .....	3
<i>Introdução</i> .....	4
<i>1. Ciência da cultura, história e crítica</i> .....	12
<i>2. Modernidade e iluminismo</i> .....	46
<i>Conclusão: uma perspectiva científica para a crítica</i> .....	78
<i>Bibliografia</i> .....	84

## **Agradecimento**

A todos que contribuíram para este trabalho.

A pesquisa contou com o financiamento do CNPq.

## **Resumo**

Esta dissertação aborda o pensamento de Max Weber como episódio da história da filosofia. O foco assumido é exclusivamente epistemológico. Na primeira parte da dissertação, o conceito de modernidade é posicionado no contexto das idéias de Weber sobre o método das ciências humanas. A segunda parte destaca a importância da opinião de Weber sobre o iluminismo.

## **Introdução**

Podem ser muitos os motivos que nos levam a “introduzir” um trabalho acadêmico. Elucidar o assunto e o problema que nele serão abordados, posicioná-lo contra ou a favor de tradições e linhas de raciocínio já estabelecidas, ou simplesmente convencer o leitor de que o conteúdo apresentado merece sua atenção; esses são apenas alguns exemplos. Em linhas gerais, talvez possamos dizer que a introdução, normalmente escrita depois de concluído o trabalho, trata de indicar um caminho para a leitura coesa do que foi produzido. Pensemos que é preciso lidar com lacunas e que a introdução serve para dar liga a idéias que nem sempre se encaixam como gostaríamos. Quem sabe, mais até do que a conclusão, ela possa então nos ajudar a encontrar significados coerentes no que escrevemos.

Este é um trabalho sobre a teoria de Max Weber, que, com razão, chamamos de sociólogo, mas não é um trabalho de teoria sociológica. Não se trata de propor conceitos, mas de fazer uma crítica deles. Isso nos coloca no campo da filosofia da ciência, em que as soluções de Weber para as ciências humanas são abordadas como forma de pensar. Mais do que ao clássico da sociologia, nosso foco é dirigido a um personagem da história da filosofia. “Max Weber foi filósofo negando a Filosofia”, escreveu Maurício Tragtenberg num artigo pouco conhecido (1966: 169). A frase enigmática nos estimula a pensar: em que sentido podemos considerar Weber como um filósofo? A rigor, talvez não possamos. Ele claramente procurou se distanciar da filosofia, mas com certeza não a ignorou. Sua concepção de ciência o colocava em constante confronto com perspectivas filosóficas. Weber disputava interesses com elas, não só pelos conceitos e pelas idéias,

mas também por domínios mais comumente identificados com as ciências humanas, tais como a cultura, a história e a sociedade. Afirmara numa carta: “Dois caminhos estão abertos: a maneira de Hegel — ou a nossa maneira de tratar as coisas” (citado por Schluchter, 2000: 17). Mesmo buscando um caminho próprio para as ciências humanas, ele mantinha uma necessidade de se posicionar diante de tradições filosóficas. Assim, não tratava apenas de fazer ciência da cultura, da história ou da sociedade, cuidava também em que não fizesse filosofia da cultura, da história ou da sociedade. Talvez negasse a filosofia, não para ser filósofo, mas para transferir ao campo da ciência uma tarefa tradicionalmente identificada como filosófica. Uma das principais linhas de raciocínio que seguiremos neste texto é a de que Weber assume essa posição ao fundar sua perspectiva das ciências humanas numa proposta de crítica conceitual.

Colocada nesses termos, a abordagem epistemológica feita aqui não é uma tentativa de oferecer um panorama extenso do método ou dos debates teóricos efetivamente travados por Weber em seu questionamento do método. Como ciência crítica, sua solução para o estudo da ação humana é associada ao trabalho de construção de um conceito em particular, o de modernidade. Assim, ela se torna interessante para nós apenas quando lhe imputamos o objetivo de construir esse conceito. Isso significa que a modernidade é considerada num viés epistemológico, fixada como um problema característico às ciências humanas ou, mais precisamente, como ocupação fundamental de uma ciência crítica.

Num primeiro movimento, essa leitura particular da teoria de Weber nos leva a fixar o objetivo das ciências humanas como sendo a autocompreensão, isto é, a construção de uma imagem do sujeito. Diferente das ciências da natureza, elas formariam um conhecimento da realidade fundado mais no questionamento subjetivo do conceito do que

no questionamento de sua validade objetiva. É marcante a maneira como Weber define objetividade, posicionando-a como construção subjetiva: a ciência da realidade não é conhecimento de um objeto separado do sujeito, mas de um objeto construído pelo sujeito. Nessa forma de conhecimento, é fundamental a construção de uma imagem do próprio sujeito, ela subsidia a identificação dos interesses contingentes que tornam a realidade apreensível como individualidade. Para a ciência colocada nesses moldes, o conceito de modernidade tem o papel central de oferecer um ponto de referência para a compreensão da atividade do sujeito do conhecimento: uma imagem do presente. O sujeito não é mais um questionamento filosófico do pensamento puro, sua identidade é associada a um recorte histórico da realidade. Sem sentido ontológico nem transcendental, ele surge como produto da construção subjetiva da objetividade. Fixado o homem moderno como responsável pelo conhecimento científico, o presente é apreendido numa formação individual, toma parte na realidade, e a ação fluida ganha um sentido histórico. Concebemos a história como ponto de partida para a ciência crítica, através de que esta se desvia de uma associação entre sujeito e presente universal, afastando-se da filosofia crítica. Isso sugere um recorte ao trabalho de localizar Weber na história da filosofia, trabalhamos com um ponto de ruptura entre seu pensamento e uma tradição filosófica. No horizonte, temos sua cisão com Kant, mas, de forma mais abrangente e direta, enfocamos sua contraposição declarada ao naturalismo, isto é, à definição das ciências humanas como busca por leis naturais.

Seguindo por esse caminho, situamos o conceito weberiano de modernidade numa proposta de investigação da realidade empírica, procurando compreender sua importância para o trabalho da ciência da cultura. Mas esse não é o único aspecto em questão. Se nos

perguntamos por que Weber acha necessário um conhecimento crítico da cultura, deparamos novamente com o conceito de modernidade. Além de ter seu lugar na construção de uma perspectiva científica da realidade, ele pode também ser entendido como justificativa para a própria adoção da cultura como ponto de vista. Isso marca o início de um segundo movimento na argumentação sugerida aqui. Após a discussão sobre o papel epistemológico do conceito de modernidade, destaca-se o tratamento temático da constituição da modernidade, particularmente do racionalismo moderno, em que Weber parece associar uma origem histórica ao interesse pela cultura. Sua maneira de questionar as origens da modernidade é considerada, portanto, como meio para a compreensão de suas opiniões sobre o método e a ciência.

Em especial, é interessante a importância que Weber, em seu tratamento da gênese do racionalismo moderno, confere ao tema da religião. Ele busca compreender a especificidade de uma época a partir de algo que não cabe nas significações construídas pela mesma, algo que, sendo quase uma negação dos interesses do homem moderno, ainda lhe pode servir como chave para a autocompreensão. Em vez de ressaltar uma ruptura que parece óbvia, Weber toma a formação do racionalismo moderno como movimento que acontece no campo da religião. Nisso aparece uma orientação de sua abordagem da modernidade: o enfraquecimento das idéias em seu papel de força histórica é entendido como movimento que toma impulso nas próprias idéias, ou ainda, a perda de eticidade, como algo que se torna possível pelo estímulo da própria ética.

A relação entre modernidade e ciência da cultura é o pano de fundo para um problema específico. Desde o início, o objetivo principal deste trabalho foi elucidar a importância do iluminismo [*Aufklärung*] na teoria de Weber, não propriamente como

influência, mas como conceito. A leitura sugerida aqui parte do princípio de que o iluminismo pode ser localizado na construção weberiana do conceito de modernidade. Ele efetivamente parece tomar parte no conceito, servindo para identificar a época moderna, mas isso não impede que ele seja praticamente excluído da compreensão histórica do presente. Aparentemente, Weber assume uma escolha ao fundar sua pesquisa da modernidade no questionamento da religião: para que tenha lugar uma abordagem efetivamente histórica, é preciso abrir mão de concepções iluministas da ação humana. Situado na discussão da modernidade, o conceito de iluminismo, mais do que o mero interesse temático, sugere um posicionamento epistemológico. Nosso principal assunto será esse posicionamento, procuraremos compreender melhor em que sentido uma concepção de iluminismo pode ter auxiliado Weber na delimitação do trabalho e dos objetivos das ciências humanas. A fixação desse problema, que nos faz assumir um viés bastante particular, é certamente uma tentativa de interpretar a teoria de Weber e não de expô-la. Serão colocadas de lado a multiplicidade e a riqueza de seus aspectos em favor de que seja desenvolvido um argumento. Seguiremos um fio condutor, a definição das ciências humanas como crítica, procurando elucidar a importância epistemológica da construção do conceito de modernidade e, com base nisso, o lugar do iluminismo nessa construção.

Em termos gerais, essa linha de raciocínio não é colocada em confronto com nenhuma outra. E isso se deve, em grande parte, à falta de interlocutores no assunto escolhido. Salvo raras exceções, como *Crítica e Resignação* de Gabriel Cohn, a crítica não tem sido o foco dos comentários sobre Weber. Com menos destaque ainda, o iluminismo mal é mencionado como elemento de sua teoria. A conclusão pretendida com

este trabalho não é, portanto, a negação ou a revisão de um ponto de vista anteriormente defendido. Isso não significa, contudo, que não tenha sofrido influências. Na tentativa de associar ciência da cultura e crítica, ao lado de Cohn, foi decisiva a leitura de Wolfgang Schluchter, se não diretamente, pela interpretação que sugere do diálogo entre Weber e o neokantismo. Já na formulação e no tratamento do problema, as principais influências não vieram diretamente de comentários sobre a teoria em foco, antes vieram de considerações sobre o próprio assunto. O interesse em encontrar um lugar para o conceito de iluminismo no pensamento de Weber foi decisivamente estimulado por uma leitura, *Dialética do Esclarecimento*, de Theodor Adorno e Max Horkheimer. Logo no começo da obra, os autores fazem uma relação entre a *Aufklärung* e um termo bastante característico do repertório de Weber. Afirmando: “O programa do esclarecimento [*Aufklärung*] era o desencantamento do mundo” (Adorno e Horkheimer, 1985: 19). Diante disso, surgiu a questão: existe uma associação como essa em Weber? Logo a pesquisa mostraria que não, e que, no lugar da associação, encontramos uma tentativa de afastar do iluminismo o estudo da gênese da modernidade. Outro caminho então é tomado, torna-se necessário responder outra questão: por que Weber procura se distanciar do iluminismo? Seria desonesto não dizer que a resposta construída para esta questão sofreu também uma influência importante. A idéia de que uma rejeição ao iluminismo poderia ser vista como defesa da compreensão histórica da modernidade foi incitada pela interpretação do jovem Hegel que Jürgen Habermas oferece em *Discurso Filosófico da Modernidade*. Nela, encontramos a *Aufklärung* associada a uma “tendência para o auto-enaltecimento e para a ilusão” (Habermas, 2002: 79), o iluminismo é associado a uma crença satisfeita na universalidade a-histórica do sujeito. Habermas não reclama

originalidade para esse raciocínio, ele o reconhece como elemento da filosofia hegeliana. Seria muito importante, então, que recorrêssemos aos textos do jovem Hegel, para que pudéssemos avaliar se neles está ou não prefigurado algo do que viria a ser, um século depois, o posicionamento de Weber em relação ao iluminismo. Mas esse esforço não será feito, e isso é certamente uma das grandes falhas deste trabalho. Acrescentar uma compreensão das opiniões de Hegel sobre o iluminismo a nossas preocupações fundamentais demandaria mais tempo para a pesquisa e, talvez ainda mais, para lidar com o desequilíbrio que esse acréscimo causaria no argumento já construído. No lugar disso, a responsabilidade por formar uma imagem filosófica do iluminismo é conferida apenas à leitura de alguns momentos da obra de Kant que tratam diretamente do assunto. Com isso, não se tem o intuito de buscar a prefiguração de um ponto de vista, mas, ao contrário, de compor uma imagem da matriz de subjetividade com que Weber parece interessado em romper: a crítica filosófica ou idealista. Mas este não pretende ser um trabalho comparativo e, se pretendesse, não teria elementos para isso, a pesquisa sobre o pensamento de Kant precisaria ser muito mais aprofundada. O interesse maior deste estudo sobre crítica, modernidade e iluminismo é elucidar algumas passagens do texto de Weber.

Dividida em dois movimentos, a argumentação que se segue será apresentada em dois capítulos:

- 1) *Ciência da cultura, história e crítica.* Antes que se entre efetivamente na discussão do conceito de modernidade, são feitas considerações sobre um ambiente epistemológico cujo centro é fixado pela idéia de ciência da cultura. O esforço de Weber em formar uma perspectiva das ciências humanas é, então,

destacado como tentativa de apresentar os fundamentos de uma crítica histórica da construção de conceitos. O capítulo tem o objetivo principal de situar o conceito weberiano de modernidade num recorte de filosofia da ciência.

- 2) *Modernidade e iluminismo*. Após a apresentação da modernidade como parte da ciência da cultura, nesse segundo momento a ciência da cultura é posicionada como parte do conceito de modernidade. O raciocínio se mostra circular quando procuramos a justificativa para o conhecimento da cultura na própria constituição histórica do racionalismo moderno. Nesses termos, a importância do conceito de iluminismo é percebida num caráter duplo: ele participa, ao mesmo tempo, de considerações epistemológicas e temáticas da modernidade. O questionamento sobre o uso que Weber faz do conceito de iluminismo define, assim, uma tentativa de posicionar seu pensamento na história da filosofia.

## 1. Ciência da cultura, história e crítica

Esta pesquisa não trata de um momento ou fase da obra de Weber, nem se prende à leitura de um texto apenas. Transitando por diversos escritos do autor, ela compõe, em certa medida, um argumento de unidade teórica. Weber certamente não pretendeu construir um sistema, seu pensamento não é claramente orientado por uma idéia ou propósito. Assim, considerar a unidade de seus trabalhos parece ser uma atividade fundamentalmente interpretativa. Fazemos isso quando adotamos um recorte, em que o todo é resolvido na abordagem de um assunto específico. Este trabalho acentua uma proposta para as ciências humanas: a investigação da cultura. Se isso não impede que consideremos diferentes épocas da obra de Weber, leva-nos, entretanto, a privilegiar a leitura de textos mais claramente direcionados ao tratamento do assunto em questão. A discussão sobre o papel da cultura na abordagem empírica da realidade aparece, sobretudo, em seus textos de 1903-1906. Aqui, outros momentos de sua produção são vistos como secundários em relação a este. Particularmente, uma leitura é tomada por guia: o artigo *A "Objetividade" do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, escrito em 1904, em que Weber discute de forma nítida o sentido epistemológico do conceito de cultura. O destaque de alguns diálogos entre sua obra e a de outros autores (trabalho apresentado neste primeiro capítulo da dissertação), é particularmente estimulado por essa leitura. Isso conduz à ênfase de algumas discussões que nem sempre consideramos valiosas para a interpretação da teoria de Weber. Entre elas, por exemplo, seu posicionamento na "controvérsia metodológica", isto é, na disputa entre historicismo e marginalismo pela definição dos objetos e métodos da economia. Podemos certamente

questionar a importância de diálogos como esse para a fundamentação do pensamento investigado, mas o objetivo deste trabalho não é posicionar um autor diante de seus interlocutores mais consagrados. Neste primeiro capítulo, em especial, os diálogos destacados são os que Weber desenvolve de forma mais manifesta ao colocar sua perspectiva metodológica em termos de uma ciência da cultura.

\*\*\*

Nos diferentes momentos de sua produção intelectual, Weber fez uso de diferentes designações para nomear sua perspectiva de método. Provavelmente a mais marcante, aquela em que geralmente se reconhece a originalidade de sua proposta, tenha sido a de “sociologia compreensiva”. Mas ela não sintetiza toda a riqueza da obra de Weber, há outras designações que, por seu turno, reclamam uma atenção específica para outras questões. A perspectiva que compõe o foco deste trabalho pode ser identificada com a designação de “ciência da cultura”, que aparece com especial destaque nos textos metodológicos escritos por Weber no período de 1903 a 1906.

Orientar a discussão sobre a teoria de Weber para esse campo é certamente um movimento em direção à controvérsia. Sua incursão no debate das ciências da cultura guarda matizes por vezes difíceis de conciliar, diante dos quais se torna impróprio declarar a ruptura ou a adesão de Weber a uma corrente ou perspectiva específica. Ainda que o discurso fragmentado de *Economia e Sociedade* nos estimule um maior empenho em exercícios de exegese, seus primeiros textos metodológicos, ensaios como *A “Objetividade” do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social* e *Roscher e Knies: os problemas lógicos da Economia Histórica*, têm suscitado maior gama de interpretações. A aparente univocidade do argumento de *Economia e Sociedade*, em que

toda a conceituação parece estar posicionada em relação ao par racionalidade/irracionalidade, mal pode ser vislumbrada nos textos de 1903-1906. Neles, Weber trava diferentes debates metodológicos, sua proposta de método é entremeada pela discussão sobre o ponto de vista de diversas matrizes teóricas. Psicologismo, materialismo, historicismo, marginalismo etc. fazem parte do corpo de perspectivas das ciências humanas com que Weber se depara ao defender uma solução particular para a investigação da cultura.

Apesar da diversidade de pontos de vista que Weber procura abarcar em sua discussão do método, os termos de sua proposta de ciência da cultura parecem estar especialmente arraigados na consideração das bases teóricas de uma disciplina: a história. Como se sabe, Weber apenas deu início a seu projeto de sociologia compreensiva a partir do artigo *Sobre Algumas Categorias da Sociologia Compreensiva*, publicado em 1913 e escrito, conforme atestam esforços atuais de levantamento biográfico (Pierucci, 2004: 64), cerca de um ano antes. Somente a partir de então ele assumiu o trabalho de fundamentação de um método sociológico. Antes, compusera alguns estudos sobre direito e economia, bem como suas primeiras e mais famosas incursões no tema da religião. Nestes trabalhos, sua tarefa metodológica foi fortemente orientada pelo estado das discussões sobre o conhecimento da história. Seus estudos sobre direito, economia e religião eram estudos históricos. Aponta para isso o argumento de *A “Objetividade” do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, em que a pesquisa da economia e da sociedade é situada no projeto da “interpretação histórica sob um ponto de vista específico” (Weber, 1986: 81), ou ainda, o viés metodológico assumido em *A Ética*

*Protestante e o Espírito do Capitalismo*, que fixa como objetivo da pesquisa a construção de uma “individualidade histórica” (Weber, 2004: 41-42).

Na Alemanha, o trabalho de definir as bases para a apreensão de uma realidade histórica foi pautado pela discussão das ciências do espírito. No contexto do idealismo, a perspectiva de uma ciência do espírito ganha força especialmente a partir do pensamento de Hegel. Mesmo reconhecendo, como Weber (1993: 8), que tal discussão tem início já em Fichte, com o uso do conceito de “espírito de um povo”, é a proposta hegeliana de filosofia da história que será tomada como marco principal no posterior desenvolvimento de um interesse empírico pela história. Antes mesmo de se tornar um ponto de partida para o materialismo histórico, a filosofia de Hegel estimularia o surgimento do historicismo alemão. No contexto acadêmico da Alemanha, o movimento em direção a uma abordagem empírica da história tem como um de seus primeiros impulsos a historiografia de Ranke. O projeto historicista tem início em sua proposta de apreender a essência da história nos documentos de época. Rejeitando abertamente a visão hegeliana da história, Ranke sugere uma valorização da particularidade das épocas. Em sua polêmica com Hegel, não há propriamente uma tentativa de confrontação em termos de uma teoria do conhecimento. Sua opção pela particularidade justifica-se, antes, numa recusa do trabalho de fundamentação teórica. Tal como Hegel, ele rejeita a discussão metodológica da história, mas, em vez de uma teoria do conhecimento que une o real e o racional, sustenta sua forma de abordagem da história numa fundamentação teológica, em que o descuido com o método reflete uma postura ética, ou uma “vocação” (Gay, 1990: 80). Para Ranke, o trabalho metodológico e a preocupação com a formação de conceitos

carregariam a marca de um pretensioso esforço em re-escrever o que fora escrito por Deus.

A maneira como Weber se posiciona diante do debate entre filosofia da história e historicismo é nuançada pelo trabalho de outros autores que, no intervalo de quase um século que o separa da discussão entre Hegel e Ranke, deram prosseguimento à problematização e à realização da ciência da história. As considerações de Weber sobre o desenvolvimento do historicismo e de sua relação com a filosofia da história são particularmente direcionadas para a figura de Roscher. Nas obras deste discípulo de Ranke, a tensão entre as matrizes que deram origem ao debate das ciências do espírito na Alemanha ganha evidência. Weber apresenta Roscher como um herdeiro da iniciativa de Ranke em superar a filosofia da história e estabelecer uma contrapartida empirista. O ponto fundamental da crítica de Weber a Roscher é que este não teria alcançado qualquer avanço no projeto a que se filiara, o historicismo. A esperança de “descobrir, por trás da variedade e multiplicidade dos fenômenos econômicos, a vigência de determinadas forças elementares” (Weber, 1993: 5), não seria menos dogmática que a filosofia da história defendida por Hegel. Aquilo que parece ser o foco central da crítica de Weber à filosofia de Hegel, a solução emanatista para a formação de conceitos, é também o que ele critica no pretense historicismo de Roscher, concluindo que este malograra em sua proposta de ir além do “método dos filósofos”. Weber argumenta que, embora denuncie a hipóstase conceitual na filosofia da história, Roscher não dá um passo sequer no sentido de sua superação, mas na verdade retrocede, da complexa metafísica de Hegel, ao dogmatismo de uma “religiosidade simples, ingênua e despretensiosa” (Weber, 1993: 30). O que teria impedido a Roscher uma aceitação integral da postura metafísica de

Hegel seria apenas a convicção religiosa em que, a exemplo do que fora formulado por Ranke, o sentido da história não estaria na atividade de um sujeito, mas numa essência divina, anterior à própria construção dos conceitos. Nesses mesmos termos, Roscher não diverge apenas de Hegel, mas, como assinala Weber, discorda também de Kant, por cujo “subjetivismo”, em que as “verdades são apenas verdades formais”, ele teria “profunda antipatia” (Weber, 1993: 16). Para além da mera denúncia de uma contradição metodológica, a crítica de Weber a Roscher pode ser entendida como uma tentativa de estabelecer as bases de uma perspectiva histórica. Em *A “Objetividade” do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, texto escrito no ano seguinte, 1904, essa iniciativa fica ainda mais clara. Nesse artigo, Weber se assume como participante da alternativa historicista da economia política (Weber, 1986: 121) e orienta a discussão do método das ciências da cultura para uma tentativa de fundamentar o trabalho do historiador. Dentro do projeto de ciência histórica que Weber procura compor nessa época, a teoria de Roscher exemplifica um desvio do argumento historicista em direção ao que prometia ser o seu oposto, o naturalismo. Embora professasse uma rejeição ao naturalismo atomista de Mandeville (Weber, 1993: 24), ele teria recaído, à maneira de Jacobi, num naturalismo orientado pela fé. Assim, é conveniente ter cuidado com simplificações como a que Colliot-Thélène faz ao afirmar que a crítica de Weber a Roscher pode ser estendida ao “conjunto da escola histórica” (Colliot-Thélène, 1995: 26). A escola histórica não foi um movimento unívoco e, embora Weber não tenha dedicado tanto esforço no comentário da obra daqueles que levaram adiante o desenvolvimento da perspectiva historicista, quando o fez certamente não manteve o teor da crítica feita a Roscher. Particularmente, do pouco que é possível apreender de sua recepção da teoria de

Schmoller, talvez o mais veemente defensor que a escola histórica tivera desde seu início, percebe-se uma mudança de argumento, em que o debate é transferido da questão do emanatismo conceitual para a polêmica, que orientaria a atuação de Weber na *Associação para Política Social*, sobre a legitimidade da adoção de juízos de valor no trabalho das ciências humanas (Weber, 1995: 363-364).

Salvo esse momento de crítica, o que resta, para compreender a posição de Weber diante do historicismo de Schmoller, são as conjeturas sobre sua inserção na “controvérsia metodológica”. No ambiente acadêmico da Alemanha e da Áustria, a época é marcada por um debate sobre as atribuições da economia enquanto ciência. Tal debate, que ficaria conhecido como “controvérsia metodológica”, teve início em 1883, quando Carl Menger apresentou uma proposta de método para a ciência econômica em que o aporte histórico era relegado a segundo plano. Um dos fundadores da teoria da utilidade marginal, Menger sugeriu uma forma de conhecimento da realidade econômica em que a atitude fundamental seria “a atenção sobre o agente individual” (Cohn, 2003: 103) e não mais a procura por particularidades históricas. Com isso, entrou em choque com a perspectiva representada pela escola histórica, que, então dominante no campo da discussão germânica sobre a economia, tinha em Schmoller seu principal defensor. Através dele, a resposta não tardou a vir. Ainda em 1883, em seu *Anuário*, Schmoller contestou o argumento de Menger, procurando re-afirmar a posição do historicismo. Como se nota no panorama da controvérsia metodológica apresentado por Schumpeter (1964: 81-82), o que se seguiu, por quase duas décadas de debate, foi apenas um enrijecimento das posturas assumidas desde início. Mais do que um confronto entre duas propostas de método, o embate parece ter sido marcado pela conduta sectária de seus

participantes. Em última análise, Schmoller e Menger seriam mais flexíveis em seus pontos de vista do que representaram as posições colocadas diretamente em confronto. Como afirma Schumpeter, “nenhuma das partes questionava totalmente as razões do opositor” (1964: 81).

A posição de Weber na controvérsia metodológica não é clara, tanto que, a depender da ênfase, parece igualmente possível ressaltar suas afinidades ou com o historicismo, como faz Schumpeter (1964: 83 e ss.), ou com o marginalismo, como faz Cohn (2003: 104 e ss.). Weber não viveu o momento mais intenso da disputa e pôde se eximir da necessidade de defender um partido. À época em que é chamado ao debate, assume uma posição que, até certo ponto, pode ser considerada conciliadora. Reconhece a validade de ambos os métodos, o que não o impede, entretanto, de fazer uma escolha que, em certa medida, o deixa mais próximo de Schmoller e do historicismo. Apesar de reconhecer a importância heurística das construções abstratas, tais como as que caracterizam a “lei da utilidade marginal”, Weber aponta para a predominância do conhecimento histórico como objetivo, não apenas da economia, mas das ciências da cultura. A formulação de leis gerais é um “importante e útil trabalho preliminar” (1986: 91), subordinado à construção das “individualidades históricas”.

Essa espécie de fusão entre os expedientes nomotético e idiográfico é claramente reproduzida numa defesa da causalidade adequada. É um engano acreditar que, mesmo em suas primeiras definições sobre o método das ciências da cultura, Weber tenha rejeitado terminantemente o conhecimento “nomológico”. Sua rejeição manifesta das “conexões causais regulares”, em que o uso destas é restringido ao estudo da natureza, não o conduz a isso. A imputação de “conexões causais adequadas”, procedimento

identificado com as ciências da cultura, deve ser sustentada por um conhecimento nomológico da realidade, ou seja, daquilo “que nos habituamos a esperar *geralmente*”, e é tanto mais segura “quanto mais seguro e amplo for o nosso conhecimento geral” (Weber, 1986: 95). Isso não elimina, contudo, a dependência hierárquica dessa forma de conhecimento com relação ao trabalho de investigar a história em suas particularidades significativas; as generalizações são apenas um meio de que se deve valer o cientista da cultura para a realização desse trabalho.

Em A “*Objetividade*” do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social, a despeito da grande diversidade de perspectivas teóricas com que Weber dialoga, uma interlocução parece sobressair. É particularmente marcante a maneira como ele se posiciona diante do projeto de orientar a ciência para a construção de leis abstratas. Obviamente, isso não constitui um comentário sobre uma escola ou movimento intelectual bem definido, mas a crítica a uma tendência que pode ser encontrada em diferentes pontos de vista. É o caso, por exemplo, do funcionalismo e do marginalismo, mas também, em certa medida, do próprio historicismo sugerido por Ranke, Roscher ou mesmo Schmoller. Weber posiciona sua proposta de “ciência da realidade” contra essa tendência (Weber, 1986: 88). O que está em discussão são os objetivos das ciências humanas: construir leis abstratas cada vez mais universais ou conhecer a realidade concreta? Para Weber a realidade concreta é fundamentalmente “individual” (1986: 89), mas num sentido bastante próprio de sua teoria. Não se trata apenas da contraposição entre um universal abstrato e um individual concreto, mas da discriminação de dois níveis de construção conceitual: pela indução de leis gerais a partir de regularidades ou pelo questionamento da particularidade histórica. Disso, parecem seguir duas atitudes

epistemológicas distintas: ora a verdade do objeto particular é passível de uma dedução com base na lei geral, ora é estabelecida na aplicação de um interesse cognitivo. Na perspectiva de Weber, a particularidade do objeto, o indivíduo, define-se por um interesse do sujeito. Assim, não apenas o real é individual, mas também é significativo. A ciência da cultura deve ser um “conhecimento da *realidade* concreta segundo seu *significado* cultural” (Weber, 1986: 90). Isso, como foi visto, não elimina a utilidade das construções gerais para o conhecimento da cultura. A problematização das causas particulares de fenômenos particulares ainda depende de um saber nomológico fundado na observação de regularidades.

O posicionamento de Weber em favor de uma ciência da cultura fixada como ciência da realidade é claramente aplicado na discussão de uma idéia bastante viva em sua época, a sugestão de que a ciência da cultura deveria formar um “conhecimento ‘astronômico’ dos fenômenos da vida” (Weber, 1986: 89). Nisso, além de rejeitar a tentativa de subordinar hierarquicamente as ciências da cultura às da natureza, Weber questiona a própria validade da proposta de conhecimento de objetos específicos, como as “constelações individuais”, a partir de uma dedução conceitual fundada em leis. Fazendo uma concessão à analogia entre ciência da cultura e astronomia, Weber adota o termo “constelação”, conferindo-lhe, entretanto, um sentido adequado a sua perspectiva epistemológica. Por constelação passa a designar a conjunção não-essencial de elementos que formam os objetos do saber científico, isto é, uma conjunção significativa, que se sustenta unicamente no movimento subjetivo de aplicar um interesse particular à pesquisa da realidade. A ciência que se orienta nesses termos é um conhecimento da realidade

histórica, do fenômeno que, não por essência, mas por intervenção do sujeito que conhece, é basicamente particular.

Ainda no texto de *A “Objetividade” do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, paralelamente à ênfase na dinâmica dos interesses históricos, é sugerido que as ciências da cultura possuem um objetivo bastante particular: a crítica do conceito. Weber afirma que “os maiores progressos no campo das ciências sociais estão ligados *substantivamente* ao deslocamento dos problemas práticos da civilização, e assumem a *forma* de uma crítica da construção dos conceitos” (1986: 121). O desenvolvimento das ciências sociais, e da cultura — designação que, a rigor, refere-se ao mesmo tipo de abordagem (Weber, 1986: 87) —, é condicionado à força das questões atuais, daquelas que têm efetividade prática. Isso poderia ser interpretado como defesa de uma ciência aplicada, voltada para a solução de problemas da vida prática, mas o que Weber parece pretender é justamente o contrário.

A maneira como ele adere à *Associação para Política Social* é particularmente elucidativa de sua posição. Tendo em Schmoller seu principal fundador, a *Associação* esteve, desde o início, fortemente vinculada à perspectiva teórica do historicismo, mas sua característica mais conhecida, que reflete a filiação de Schmoller ao chamado “socialismo de cátedra”, foi o direcionamento da pesquisa sobre economia para uma função de auxílio à formulação de políticas públicas. Seu papel principal parece ter sido, não o desenvolvimento da pesquisa, mas a recomendação de medidas práticas ao estado. À frente da *Associação*, Schmoller já havia indicado esse caminho, defendendo abertamente, como ressalta Cohn (2003: 108), uma ciência econômica voltada para a formulação de “juízos de valor objetivos”. No início do século XX, é marcante o

surgimento de uma corrente interna à *Associação*, da qual Weber se tornou um dos mais importantes porta-vozes, que propunha uma reforma de seus objetivos a partir de uma separação radical entre o trabalho da ciência e a opinião fundada em juízos de valor. Como indica um comentário feito anos depois de sua polêmica adesão à *Associação*, em *O Sentido da “Neutralidade Axiológica” nas Ciências Sociais e Econômicas*, Weber não estava em confronto direto com a posição particular de Schmoller, que seria “perfeitamente compreensível como repercussão de uma época grandiosa que ele e seus amigos contribuíram para criar”, mas sim com a manutenção anacrônica, então fundada unicamente em “alegados ‘direitos de personalidade’ do professor”, da ligação entre juízos de valor e ciência. Weber absolve Schmoller com a idéia de que sua posição refletia o compromisso com um trabalho proposto por sua época (Weber, 1995: 363-364). O foco da crítica assumida por Weber não é, portanto, o socialismo de cátedra e sua tendência à formulação de juízos práticos. Sua rejeição do condicionamento das ciências da cultura à tarefa de resolver os problemas da vida prática vai além de uma crítica a Schmoller e não pode ser identificada com uma crítica ao historicismo. Como adverte Schumpeter (1964: 72), deve-se evitar o exercício grosseiro de culpar a escola histórica pela “substituição de raciocínio por convicção” ocorrida no interior da *Associação*. É preciso lembrar que, à época em que aderiu a esta, Weber se assumiu como membro da escola histórica. Seu posicionamento na discussão sobre a relação entre ciência e juízo de valor não o levou a uma adesão ao marginalismo ou a qualquer perspectiva em que a proposta central fosse a construção de modelos abstratos da realidade, mas, ao contrário, pautou a adoção de um viés historicista. Indo além do contexto da *Associação*, o ponto de vista para o qual Weber parece direcionar sua crítica é justamente o de uma ciência

comprometida com a construção de leis abstratas, em que estaria particularmente arraigada a concepção do saber científico como “técnica” para resolução de problemas práticos.

Para Weber, longe de ter sido inaugurada pelo historicismo, tal concepção já pode ser encontrada nos primeiros esforços da economia política, datados do século XVIII. Nisso, parece estar em questão particularmente o utilitarismo à maneira de Smith e Bentham. Weber ressalta a ingenuidade metodológica dos primeiros teóricos da economia política, que, em posse da “perspectiva do crescimento da ‘riqueza’ da população num país” (Weber, 1986: 101), acreditariam ter chegado a um princípio estável para o conhecimento da realidade. Essa conquista de um ponto de vista inequívoco, entretanto, seria apenas aparente. Por trás do procedimento generalizante que a sustenta, Weber encontra uma posição axiológica. A crença em que o conhecimento da realidade pode ser derivado de um princípio abstrato é associada a uma concepção de mundo marcada pela “fé otimista na racionalização teórica e prática do real” (idem), em cujo contexto o conhecimento da realidade cultural, posto a serviço dessa concepção de mundo, surge como técnica. A proposta de construir leis que dêem conta da realidade social e, a partir delas, derivar a explicação para os casos particulares é, assim, fundamentalmente vinculada a uma esperança de domínio da realidade através da razão.

Embora esse ponto de vista pareça estar contemplado mais claramente na tradição iniciada pelo utilitarismo inglês e que, no pensamento germânico, ganha força com a teoria da utilidade marginal, Weber não combate uma escola ou corrente teórica em particular. Em suas ambigüidades, a própria escola histórica teria sido aliciada pelo impulso de construir um “sistema de proposições das quais seria possível ‘deduzir’ a

realidade” (1986: 89). Em A “*Objetividade*” do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social, a posição de Weber no debate epistemológico de sua época se consolida como crítica ao naturalismo. Enredadas no propósito de domínio da realidade, as ciências da natureza estariam, desde o início, presas a uma função técnica. Por mais que seu objetivo aparecesse na imagem grandiosa de uma busca pelo fundamento único da realidade, elas estariam basicamente comprometidas com o provimento de soluções para problemas práticos.

Mas a rejeição weberiana do naturalismo não pode ser entendida como uma crítica às ciências da natureza, é a rejeição de uma proposta de conhecimento da cultura, em que a manutenção do ideal de fundamentar a objetividade do conhecimento num sistema de formulações abstratas traduziria a reprodução, a partir do modelo das ciências da natureza, do programa tecnicista para o conhecimento da realidade.

Ampliando o escopo da discussão sobre os fundamentos das ciências sociais e econômicas, Weber aponta para a antropologia como disciplina fortemente influenciada pela difusão da perspectiva naturalista. Ele não nega que possa ser válido o conhecimento da cultura a partir de uma “biologia racial”, suas ressalvas em relação à antropologia vão no mesmo sentido de suas observações sobre os primórdios da economia política. Não é por fazer a explicação da vida cultural a partir de um princípio biológico que a antropologia recai no naturalismo, isso ocorre quando ela fixa esse princípio “como elo final da cadeia causal” (Weber, 1986: 85), o engodo naturalista está na tentativa de deduzir a particularidade cultural e real de um conceito universal-abstrato.

No século XVIII, época em que a antropologia ainda não estava institucionalizada enquanto ciência, a possibilidade de fundar um conhecimento do mundo empírico da

ação humana numa explicação universal pela natureza já se encontra prefigurada no pensamento de Kant. Antes mesmo de sua *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, a questão já estava posta, sob o viés crítico do projeto de sistematização da razão, na *Crítica da Razão Pura* [1781]. Em A549 ou B577, considerando a ação humana pela perspectiva da liberdade da vontade, em que a causa de uma série de fenômenos é identificada no uso espontâneo da razão, Kant argumenta: “a razão, por muito razão que seja, terá que dar mostras de um caráter empírico, porque toda causa pressupõe uma regra” (2001: 472). Colocada no papel de causa, a razão poderia ser representada pela fixação de uma regra, a partir da qual os fenômenos da ação humana, dentro de uma cadeia de determinações naturais, seriam passíveis de conhecimento empírico. Um pouco adiante, em A549-50 ou B577-8, Kant prossegue:

“Visto que este caráter empírico tem de ser extraído, como efeito, dos fenômenos e da regra destes, que a experiência fornece, todas as ações do homem no fenômeno se determinam, segundo a ordem da natureza, pelo seu caráter empírico e pelas outras causas concomitantes; e se pudéssemos investigar até ao fundo todos os fenômenos do seu arbítrio, não haveria uma única ação humana que não pudéssemos predizer com certeza e que não pudéssemos reconhecer como necessária a partir das condições que a precedem. Em relação a este caráter empírico não há, pois, liberdade e só em relação a este podemos considerar o homem, se nos quisermos unicamente manter na *observação* e, como acontece na antropologia, pretendermos investigar fisiologicamente as causas determinantes das suas ações.” (Kant, 2001: 473)

Com isso, o horizonte que se abre à antropologia é a busca pela natureza humana num universo de ações inteiramente determinado em relações de causa e efeito, é a

observação dos fenômenos e a busca pela regra que, desde o início, estaria prometida na consideração empírica da realidade.

Três anos depois de publicada a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, então em um texto mais propriamente identificado com a “filosofia prática” de Kant, *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* [1784], o que, sob a crítica, era apenas uma possibilidade da razão, torna-se uma afirmação incisiva:

“Porque a livre vontade dos homens tem tanta influência sobre os casamentos, os nascimentos que daí advêm e a morte, eles não parecem estar submetidos a nenhuma regra segundo a qual se possa de antemão calcular o seu número. E, no entanto, as estatísticas anuais dos grandes países demonstram que eles acontecem de acordo com leis naturais constantes, do mesmo modo que as inconstantes variações atmosféricas, que não podem ser determinadas de maneira particular com antecedência, no seu todo não deixam, todavia, de manter o crescimento das plantas, o fluxo dos rios e outras formações naturais num curso uniforme e ininterrupto.” (Kant, 2003: 4)

Assim, fundamenta-se uma filosofia da história na expectativa da regulação natural da vontade. O movimento de tomar a cultura ou a natureza como objeto, nesse ponto de vista, é o mesmo: como indicado na *Crítica da Razão Pura*, é o conhecimento pela causalidade, em que tudo é natureza e não há liberdade.

Quando se opõe ao viés naturalista da antropologia de sua época, Weber entra em conflito com essa tradição da teoria do conhecimento. Defendendo o uso do raciocínio por causalidade adequada, em vez da causalidade regular, ele se compromete com uma alternativa. Embora conceda em que o movimento de imputação causal seja necessário, ressalta que nem todo conhecimento causal da realidade empírica é um conhecimento da

natureza. Acrítica e irreflexiva, a antropologia fundada no modelo das ciências da natureza sofreria a mesma limitação principal destas, seria também uma técnica a serviço de um impulso de dominação. Para Weber, o fortalecimento da explicação da realidade cultural pela ênfase na biologia racial acompanha um endurecimento da “luta política e econômica pelo domínio do mundo” (1986: 85).

Na medida em que refere seu argumento metodológico numa rejeição ao naturalismo, Weber trava uma interlocução importante. Suas afinidades e divergências com os neokantianos de Baden, especialmente Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert, assunto freqüente nos comentários sobre a metodologia de Weber, marcam seu esforço em definir a particularidade do conhecimento da cultura. Uma questão sobre essa interlocução parece óbvia: em sua crítica ao naturalismo, Weber reproduz de alguma forma a divisão entre ciências da natureza e da cultura defendida por esses autores? Partindo-se de Windelband e sua célebre distinção entre ciências nomotéticas e idiográficas, o que, de início, poderia parecer uma afinidade clara mostra-se uma relação com diversas nuances, em que a convergência não é a regra. Em alguma medida, Weber também parece ter sugerido uma separação entre as ciências tal como a que Windelband indicara já no título de uma de suas obras mais conhecidas, *Ciências da Natureza e da História*. Num trecho desta, a distinção é assim apresentada:

“Umam são ciências de leis, outras são ciências de acontecimentos; aquelas ensinam o que sempre existe, estas o que existiu uma vez. O pensamento científico é (...) num caso *nomotético* e noutra *idiográfico*. Se quisermos ater-nos às expressões usuais podemos falar, nesse sentido, da oposição entre disciplinas naturais e históricas” (citado por Cohn, 2003: 76)

No texto de *A “Objetividade” do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, a separação entre ciências sociais/da cultura e ciências exatas/da natureza é constantemente sugerida. É bastante clara, por exemplo, quando Weber distingue dois tipos de interesse científico (1986: 90): “qualitativo” (ciências da cultura) ou “quantitativo” (ciências da natureza). Na direção do que propusera Windelband, há nisso a distinção entre uma forma de conhecimento interessada no caso individual e outra que se orienta para a construção de leis gerais. Weber fará uma ressalva, contudo: “tais diferenças não são categóricas como à primeira vista poderiam parecer” (idem). Ciências da natureza e da cultura compartilham boa parte de seus fundamentos metodológicos, tanto a qualidade como a quantidade são perspectivas válidas para ambas. A distinção que Weber efetivamente procede entre os dois tipos de ciência é, portanto, fluida em relação aos termos que, de início, pareciam constituir-na: a construção de leis e a abordagem do particular fazem parte do panorama metodológico seja para a investigação da cultura ou da natureza.

Como observa Cohn, já Windelband tentara uma “solução de compromisso” entre as duas perspectivas metodológicas (Cohn, 2003: 77). Mas a forma como ele faz isso, antes de indicar uma afinidade, evidencia a grande divergência entre seu ponto de vista e o de Weber. Sua tentativa de estabelecer um lugar para a investigação da história num contexto intelectual amplamente dominado pelo naturalismo levou-o a defender um historicismo tal como o de Ranke e Roscher, para o qual a tarefa do historiador seria uma busca pela “figura verdadeira do pretérito” em que os acontecimentos seriam conservados “em toda a sua vida individual” (Windelband citado por Cohn, 2003: 79). Para Weber, como se viu, a investigação histórica baseada nessa esperança ainda estaria presa a uma

concepção essencialista da realidade objetiva. No caso de Windelband, especialmente, essa tendência parece remontar à solução kantiana para o conhecimento empírico da ação. Para sustentar sua proposta de ciência da cultura, ele também sugere uma conciliação entre liberdade e natureza. Em mais um trecho de sua obra *Ciências da Natureza e da História*:

“sempre nos resta um resíduo de incompreensível em tudo que experimentamos histórica e individualmente — algo inefável, indefinível (...): isso aparece à nossa consciência como o sentimento do caráter não causal da nossa essência, ou seja, da liberdade individual” (citado por Cohn, 2003: 81)

Windelband trata a liberdade individual como resultado de uma incompreensão de toda a realidade histórica e, com isso, de certa forma reproduz o movimento feito por Kant quando este argumentava que a liberdade do homem poderia ser dissolvida na cadeia natural das relações causais se, como citado há pouco, “pudéssemos investigar até ao fundo todos os fenômenos do seu arbítrio”.

Ao reconhecer a fluidez entre os métodos das ciências da natureza e da cultura, Weber não compartilha, de forma alguma, esse argumento. A ofensiva contra o projeto de deduzir a realidade cultural a partir de um princípio biológico bem como a oposição à tese de que as ciências da cultura deveriam formar um conhecimento análogo ao da astronomia ilustram bem sua rejeição à proposta de derivar uma justificativa teórica para as ciências históricas da perspectiva já institucionalizada das ciências da natureza. Não em termos de objetivos, mas apenas na instrumentação metodológica, os dois campos de conhecimento são fluidos. Como Weber o entende, o conhecimento histórico não

compartilha a finalidade técnica do conhecimento da natureza. Em vez disso, deve compor uma crítica dos conceitos que ganham sentido na medida em que se relacionam com os problemas práticos do presente. Embora essa distinção não impeça que os mesmos procedimentos metodológicos sejam usados na realização de ambos os propósitos, há, entre as duas formas de ciência, um desacordo em relação à importância desses procedimentos que, em última instância, reflete uma “discrepância de *princípio*” (Weber, 1986: 93). No caso particularmente problemático da construção de generalizações abstratas, enquanto elas se definem como o principal resultado das investigações sobre a natureza, não podem passar, no trabalho das ciências da cultura, de um meio para a conceituação da individualidade: “No campo das ciências da cultura, o conhecimento do geral nunca tem valor por si próprio” (Weber, 1986: 96). Isso faz com que a atitude de cada perspectiva em relação ao procedimento de formular leis seja distinta: quanto mais gerais, mais valiosas (ciências da natureza); quanto menos gerais, mais valiosas (ciências da cultura).

Como Weber a concebe, a fundamentação das ciências da cultura num contraste com as ciências da natureza significa uma reforma do pensamento científico. Do ponto de vista da cultura, a forma de investigação proposta para a natureza é sustentada por uma atitude epistemológica ingênua: a esperança em que o conhecimento empírico possa ser unificado pelo recurso da generalização abstrata. Nesse viés, a prática da ciência presumiria a dissolução de quaisquer conflitos subjetivos. No bojo da expectativa otimista de que fosse possível descobrir as “leis do devir em geral”, viria a crença na unificação formal do conhecimento da realidade pela ciência: “dir-se-ia que, sobre todas as ciências, pairava ameaçadoramente o crepúsculo dos deuses de todas as perspectivas

axiológicas” (Weber, 1986: 102). Mas, para Weber, isso seria apenas aparência. O triunfo do evolucionismo biológico, a concepção de que o questionamento empírico da causa é uma busca por leis naturais e o “descomunal êxito das ciências da natureza” (idem) teriam conduzido as ciências da cultura a também se iludirem com essa aparência. Para superar a ilusão, a alternativa defendida por Weber, uma guinada da ciência em direção à crítica, é acompanhada por uma teoria da generalização conceitual, em que figura, numa posição de destaque, a célebre noção de “tipo ideal”.

Mesmo que pareça encaminhar a solução do conhecimento empírico da história e da cultura para a construção abstrata de conceitos gerais, com o que Weber tomaria uma postura próxima à da abordagem marginalista da economia, o tipo ideal é parte da fundamentação teórica de uma perspectiva histórica. Através dele, fixa-se o expediente da generalização conceitual numa função de meio para o conhecimento de contextos particulares da história. Não se trata da busca por princípios universais de que se pudesse derivar o caso particular, mas de uma sistematização de conceitos dirigida para a aplicação de um interesse específico à realidade empírica. Um indivíduo definido como tipo ideal é uma representação, em que os traços, refletindo um interesse cognitivo, são dados pela “acentuação *mental* de determinados elementos da realidade” (1986: 105). Não é, portanto, um indivíduo real, mas um indivíduo significativo. No tipo ideal, a generalização deixa de ser a construção de leis e torna-se acentuação de características “que se comprove ou se suspeite” (idem) que façam parte da realidade. O conceito “genérico” do pensamento abstrato dá lugar ao conceito “genético” referido numa atitude axiológica. A rigor, ambas as formas do conceito remetem ao mesmo movimento subjetivo: a formação de figuras unívocas, desprovidas de contradições e ambigüidades.

O que diferencia as mesmas é a discordância sobre o emprego de generalizações no processo de conhecimento: no ponto de vista genérico, seria possível inferir a realidade a partir de uma teoria fundada na observação de regularidades; no genético, por sua vez, o mesmo tipo de teoria apenas poderia auxiliar na construção de uma imagem particular da realidade. A diferença fundamental está em que a proposta de conhecimento através de tipos recupera os conflitos subjetivos que (para Weber, apenas na aparência) dissipavam-se numa ciência formadora de leis.

Nesses termos, a perspectiva weberiana do método parece remontar a outro autor que, como Windelband, buscou um lugar para as ciências humanas numa epistemologia identificada sob o signo do neokantismo. O diálogo de Weber com Rickert é marcado pela grande convergência argumentativa. Na leitura de *Ciência Cultural e Ciência Natural*, livro publicado em 1899, nota-se claramente como Rickert já trata boa parte dos problemas e propõe boa parte das idéias em que, pouco tempo depois, Weber iria orientar sua discussão do método. A “significação cultural”, por exemplo, já aparece nessa obra como um elemento cognitivo em que a particularidade apreensível do objeto não corresponde à realidade, que é infinitamente complexa, mas forma-se na aplicação de um interesse condicionado axiologicamente. Como afirma Rickert:

“Esta conexão entre a cultura e a história nos incita, contudo, a dar um passo adiante. Mostramos, não apenas por que não basta por si só, nos processos culturais, a consideração generalizadora da ciência natural, mas também como o conceito da cultura torna *possível* a história *como ciência*, é dizer, como este conceito permite levar a cabo uma conceituação individualizante, que da mera *diversidade*, impossível de expor cientificamente, extraia uma individualidade que se possa expor. É muito certo, efetivamente, que a significação de um processo cultural depende por completo de sua peculiaridade individual, e, portanto, na

ciência cultural histórica não podemos pretender estabelecer sua 'natureza' universal, mas temos que proceder por individualização." (Rickert, 1943: 136)

Nesses apontamentos, Rickert efetivamente antecipa o que Weber, em *A "Objetividade" do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, sugerindo também uma separação entre dois grupos de ciências, fixa como resultado específico do conhecimento da cultura. O conceito formado através deste é necessariamente uma "individualidade histórica", uma imagem enviesada da realidade. Para Rickert e Weber, o histórico, em contraste com a formulação abstrata de leis naturais, é fundamentalmente particular ou individual, e é assim porque depende de uma apreensão cultural, em que, abandonada a pretensão naturalista de se chegar a um conhecimento universalmente válido, o ponto de partida é o campo, por princípio fragmentado, da relação entre conhecimento e valores.

Há, assim, uma clara convergência em torno do pressuposto de que a objetividade nas ciências da cultura depende da aplicação de "conceitos de valor". Afirmando ser a cultura um conceito de valor, Weber ressalta que ela não é um objeto dado pela realidade, ainda que seja fruto de um contato efetivo do pensamento com a realidade. Tal como em Rickert, esta ação subjetiva de encontrar particularidades culturais na realidade é codificada como aplicação de um interesse fundado em valores, em que uma "parcela ínfima da realidade individual que observamos em cada caso é matizada pela ação do nosso interesse condicionado por essas idéias de valor" (Weber, 1986: 92). Há uma individualidade real intensivamente infinita com a qual a ciência da cultura somente pode lidar na medida em que constrói uma nova individualidade, mais simples e orientada em questões significativas. Este raciocínio, em torno de que se constrói boa parte do

argumento de A “*Objetividade*” do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social, já está desenvolvido na teoria de Rickert. Em *Ciência Cultural e Ciência Natural*, ele aparece assim:

“Agora já podemos distinguir *duas espécies de individual*: uma que é o mero diferenciar-se, a outra que é a individualidade em sentido estrito. A primeira espécie de individualidade não é outra que a da *realidade mesma*, e não pode formar *nenhuma* ciência. A outra espécie de individualidade é uma determinada *concepção do real*, e pode ser apreendida em conceito. (...) logo, da inabarcável multiplicidade que cada objeto singular lhe oferece em sua diversidade, elege de novo o historiador só aqueles traços em que reside sua significação para o desenvolvimento da cultura, e nestes traços consiste a individualidade *histórica*, diferentemente da mera diversidade. O conceito de cultura proporciona, pois, o *princípio da seleção do essencial* para a conceituação histórica; tal como o conceito de natureza, considerada como realidade do ponto de vista universal, proporciona o princípio de seleção para as ciências naturais.” (Rickert, 1943: 137-138)

Em Weber e Rickert, a cultura é um movimento conceitual em que o sujeito se distancia de uma individualidade real para que, justamente através disso, possa abordar a realidade como individualidade. Cultura e história são problemas que devem orientar a formação de imagens da realidade.

Weber efetivamente remete a Rickert para distinguir uma forma metodológica e outra prática de referência a valores. Ou eles dão origem a significações culturais, ou a “avaliações”; ou constroem-se conceitos de valor, ou formulam-se juízos de valor (Weber, 1986: 97). Em seu livro mais conhecido, *Limites da Conceituação na Ciência Natural*, de 1896, Rickert já apresenta uma distinção como esta ao discutir a objetividade

nas ciências históricas, assumindo que os objetos tratados por elas “podem ser relacionados com valores de um modo puramente *teórico*, sem que por isso sejam avaliados esses objetos como merecedores de elogio ou recriminação” (citado por Oakes, 1988: 86). Em Weber, a separação entre o uso teórico dos valores e a avaliação é evidenciada pela diferença de matizes em que os valores surgem como problema. Em *“Objetividade” do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social*, com o interesse de estabelecer as bases de uma perspectiva metodológica, Weber enfatiza a importância dos valores para a construção do conhecimento cultural da realidade. Num artigo publicado onze anos depois, *O Sentido da “Neutralidade Axiológica” nas Ciências Sociais e Econômicas*, então para denunciar os enganos de uma visão tecnicista das ciências humanas, em vez de ressaltado o papel necessário dos valores na construção de conceitos históricos, dirige-se o foco do debate para a fixação, condenada por Weber, dos valores como horizonte ou fim a ser buscado pelo conhecimento da cultura. A relação de conceitos com valores, de que resultam tipos ideais e não leis, não é uma formulação de juízos de valor.

Mesmo que não se possa dizer com clareza quanto Weber foi realmente influenciado por Rickert, não é difícil notar que suas idéias se aproximaram, em muitos momentos, daquelas defendidas pelo colega da universidade de Heidelberg. Mas, ainda assim, é marcante a originalidade de sua teoria, e sua interlocução com Rickert guarda importantes pontos de divergência.

Num sentido específico, a separação entre ciências da natureza e da cultura é mais radical em Weber. Embora já defendesse que o conhecimento da cultura, diferentemente do conhecimento da natureza, deveria compor uma ciência da realidade, Rickert não se

desprende totalmente da solução kantiana para a investigação empírica da ação humana. Num trecho de *Limites da Conceituação na Ciência Natural*, Rickert apresenta uma característica das ciências da natureza que parece antecipar a distinção que seria assumida por Weber: “podemos vivenciar a realidade imediatamente; mas (...) tão logo resolvemos apreendê-la por meio das ciências naturais, escapa-nos aquilo que, exatamente, a torna realidade” (citado por Ringer, 2004: 46). A realidade é aquilo que aparece como particular, como um objeto significativo, não as leis com que se pretende dar conta de uma essência oculta da realidade. Mas o que parece ser uma superação do ponto de vista kantiano da ação esconde ainda uma tentativa de unificar as ciências numa teoria geral do conceito.

Em *Teoria da Definição*, trabalho publicado pela primeira vez em 1888, Rickert posiciona a formação de conceitos como definição, isto é, como aplicação de um raciocínio por *genus proximum, differentia specifica*. Nesses termos, todo conhecimento empírico busca a essência dos fenômenos que observa. E, para as ciências empíricas, a essência não significa outra coisa que “o maior conhecimento a que podem aspirar, a saber, a elucidação do nexos das *leis* da natureza” (Rickert, 1960: 74). Com isso, Rickert está bem próximo de Kant e também concebe a ciência dos fenômenos como uma tentativa de encontrar a essência genérica das coisas. Em *Teoria da Definição*, contudo, as ciências empíricas verdadeiramente consideradas são apenas as da natureza. A grande referência tomada por Rickert, a exemplo de Kant, é a mecânica newtoniana. Pode-se, portanto, argumentar que nessa obra ainda não havia sido pensada uma solução para as ciências humanas. Isso parece certo, mas não significa que, ao tratar efetivamente do estatuto metodológico do conhecimento da cultura e da história, Rickert tenha superado a

visão de ciência que apresentara em 1888. Em especial, um argumento dessa época parece sobreviver em suas discussões posteriores sobre as ciências humanas. Em *Teoria da Definição*, a formação de conceitos surge como movimento de aplicação de juízos, em que conhecer é pensar relações gerais, construir “orações”, entre elementos particulares, “palavras”. E o objetivo desse tipo de conhecimento é a formação de um quadro geral do pensamento:

“Agora sabemos que o ideal lógico de nosso conhecimento consiste em um sistema completo de juízos cujos sujeitos e predicados são conceitos constantes, isto é, conceitos definidos. Pensemos que esta sistematização de nosso conhecimento tivesse sido levada a cabo em todas as direções: poderíamos então comparar o conteúdo de nosso conhecimento com uma rede de fios, na qual os pontos nodais fixos representariam os *conceitos*, os fios que vão de um nó a outro designariam as relações entre os conceitos, é dizer, os *juízos*.” (Rickert, 1960: 59)

Já está projetada nisso a proposta de Rickert para as ciências da realidade, isto é, para as ciências que tratam da particularidade histórico-cultural. Embora elas não configurem mais uma busca pelas leis da natureza, são ainda uma problematização da essência mediante o gênero, seu objeto é, nos termos de *Problemas da Filosofia da História* [1904], “uma realidade já *estruturada* e transformada em uma forma muito determinada mediante valores culturais” (citado por Cohn, 2003: 93). Os valores culturais assumem o lugar do gênero no esquema da definição. Se, com isso, não fossem mantidas uma premissa equivalente ao gênero e, conseqüentemente, a conformação do conhecimento empírico ao raciocínio por definição, essa perspectiva teórica não seria diferente da que Weber assume ao fixar o conceito genético, em que as generalizações

são tomadas como meio para um conhecimento da particularidade, em vez do conceito genérico das ciências da natureza, como forma de pensamento característica das ciências da realidade.

Ao considerar o “conceito histórico” como conceito de valor, Weber rejeita terminantemente “o esquema *genus proximum, differentia specifica*” (2004: 41) e rompe com a pretensão de Rickert, em que Oakes ressalta a manutenção do “argumento transcendental” kantiano (1988: 108), de que as ciências empíricas deveriam formar um sistema de juízos. Se Weber concorda com Rickert em que as individualidades históricas dependem de uma referência a valores, discorda em que estes devam ser situados numa teoria universal do conhecimento.

A consideração, que aparece claramente em Schluchter (1985: 18), de que a teoria de Weber carrega um dualismo fundamental entre valores e realidade nos poderia induzir à conclusão de que, num contraste com o mundo fenomênico, os valores equivaleriam a categorias puras do pensamento, totalmente dissociadas desse mundo. Mas quando refere-se a conceitos de valor, Weber não trata de exercícios teóricos do entendimento, mas de tentativas de apreensão da realidade pela ênfase na particularidade. Assim, a noção de valor ganha sentido na legitimação de uma perspectiva cultural da realidade, que não apenas faz uso do conceito de cultura para codificar os acontecimentos conforme um interesse, mas também, como pensamento orientado num valor, associa-se a uma percepção cultural do próprio presente, em que o sujeito do conhecimento é fixado numa época. No lugar de uma categoria do pensamento, o valor surge como uma diretiva prática ao sujeito que se propõe um conhecimento pela cultura: a diretiva de não fugir ao

destino de sua época. Nesse sentido, pode ser feita a leitura de um trecho de A “Objetividade” do Conhecimento na Ciência Social e na Política Social:

“A premissa transcendental de qualquer *ciência da cultura* reside, não no fato de considerarmos *valiosa* uma ‘*cultura*’ determinada ou qualquer, mas sim na circunstância de sermos *homens* de cultura, dotados da capacidade e da vontade de assumirmos uma *posição* consciente face ao mundo, e de lhe conferirmos um *sentido*.” (Weber, 1986: 97)

Como se nota, o homem de cultura, que confere significações culturais ao mundo, sendo mais do que elemento de uma teoria do conhecimento, traz em si um compromisso prático, o compromisso de uma atitude consciente.

A maneira como Weber relaciona a perspectiva da ciência da cultura com o “destino” de uma época fica particularmente clara quando se toma a argumentação de seu célebre discurso *A Ciência como Vocação*, proferido na universidade de Munique, provavelmente em 1917 (Schluchter, 1996: 46-47). Nele, Weber apresenta com nitidez a contrapartida ética do conhecimento científico:

“A ciência hoje é uma vocação organizada em disciplinas especiais a serviço do auto-esclarecimento e conhecimento de fatos interrelacionados. Não é o dom da graça de videntes e profetas que cuidam de valores e revelações sagradas, nem participa da contemplação dos sábios e filósofos sobre o significado do universo. É essa, na verdade, a condição inevitável de nossa situação histórica. Não podemos fugir a ela enquanto continuarmos fiéis a nós mesmos.” (Weber, 1982a: 180)

Também no ano de 1917, no artigo *O Sentido da “Neutralidade Axiológica” nas Ciências Sociais e Econômicas*, Weber sugere, por meio da imagem do “fruto da árvore do conhecimento”, uma implicação necessária entre o conhecimento de um mundo fragmentado em valores autocontraditórios e a “cadeia de decisões últimas” a partir de que o homem escolhe o sentido do seu fazer e do seu ser” (1995: 374).

Tanto no discurso como no artigo, a importância que Weber confere ao compromisso consciente do homem com os valores de seu tempo é sugerida na metáfora da entrega da alma a deuses e demônios ciumentos. A subjetividade caracteristicamente moderna é posicionada como momento de ruptura com a orientação pela ética cristã e, de certa forma, de retomada de uma visão trágica do mundo prefigurada no pensamento helênico (Weber, 1982a: 176 e 1995: 374). Abolido o imperativo moral da doutrina cristã, restaria a necessidade de justificar conscientemente as ações pela escolha de fins últimos. Weber não acreditava que os homens efetivamente reconhecessem essa necessidade, ao contrário, imersos na “vida cotidiana” (Weber, 1995: 374), eles teriam por característica a rejeição da reflexividade e do compromisso consciente com valores. Nem como realidade concreta nem como conceito da história, a época moderna prescreveria uma atitude cognitiva de que seria decorrente uma ética particular. A ênfase com que Weber caracteriza seu tempo sugere, antes, uma tentativa de chamar atenção para uma tarefa em que lhe parece dado o destino do homem moderno. Para quem irremediavelmente perdeu o imperativo ético das idéias, não haveria atitude mais digna que a de assumir a responsabilidade pelas escolhas que dão sentido a suas ações. Na modernidade, a alternativa a uma vida irrefletida e sem qualquer sentido seria o compromisso com um sentido contingente. A implicação imediata desse argumento para

a proposta weberiana de ciência parece ser a necessidade de autocompreensão, isto é, a necessidade de conferir significação à própria atividade cognitiva, situando-a em relação a determinados valores e justificando-a num compromisso histórico.

Assim, a divergência de Weber com o neokantismo não é apenas terminológica, não se limita ao progressivo abandono de termos como “essência” e “espírito”, que ainda estão presentes nos textos de 1903-1906, marcadamente em *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, mas deixam de ser usados em trabalhos posteriores como *Economia e Sociedade* [1913...]. Há também uma divergência de conteúdo. Schluchter, em certa medida, a captou em seus comentários, embora observasse que Weber, ao romper com a terminologia, não necessariamente rompia com as “premissas centrais” da “teoria neokantiana do valor” (Schluchter, 1985: 14). Diferente do que propusera Rickert, a teoria do valor, em Weber, não é mera consideração filosófica do conhecimento, é uma teoria da sociedade moderna. Nesse sentido, pode ser entendida a observação de Schluchter (1985: 17) de que Weber aponta para uma “experiência básica” que “não é meramente diferenciação de valores, mas de colisão e conflito entre valores”. O conhecimento de uma realidade fracionada em valores não é uma construção abstrata, mas pressupõe o envolvimento prático de um sujeito caracterizado como agente, que empresta a determinados valores o sentido último de suas ações. O valor, portanto, não é uma categoria filosófica, mas é um assunto das ciências humanas. Ele tem sim uma função epistemológica, ponto em que Weber se aproxima de Rickert, na medida em que é fixado como base da formação de conceitos nas ciências da cultura, mas deve ser considerado como uma construção histórico-cultural e não como fruto do pensamento.

A originalidade de Weber em relação ao neokantismo de Rickert evidencia, não somente a particularidade de sua proposta metodológica para as ciências humanas, mas também o caráter singular de sua solução para a crítica do conceito. Na filosofia de Kant, marco fundamental dessa discussão na Alemanha, a crítica resolveria os conflitos humanos deslocando-os do mundo fenomênico para o campo do entendimento, ou ainda, dissolvendo-os numa razão universal. Entendidas como possibilidades do pensamento igualmente racionais, posições teóricas aparentemente inconciliáveis poderiam ser conciliadas. Não sendo reais, mas racionais, os conflitos nasceriam da ilusão transcendental de se tomarem idéias como manifestações fenomênicas. Apenas quando os concebesse assim, a crítica poderia resolvê-los. Na forma como Rickert apresenta a possibilidade de conhecimento da história pela ciência da cultura ainda ecoa o projeto crítico de Kant. Como parte de uma teoria do conhecimento, os valores poderiam ser situados num sistema filosófico e entendidos como construções universais do pensamento. O esforço crítico defendido por Weber rompe com isso na medida em que seu ponto de partida é a ciência e não a filosofia. Ao sugerir às ciências humanas o papel de crítica dos conceitos, ele propõe sim um conhecimento reflexivo da história, isto é, um conhecimento que deve se voltar para suas próprias bases, mas isso não o conduz a concluir que a ciência deva ser tratada como um movimento do pensamento puro. A reflexão que o homem de cultura faz sobre si próprio é um questionamento da formação histórica do presente e do próprio pensamento, pois seu ponto de partida é a cultura e não a razão universal. O problema da crítica deve ser a construção histórica de uma época, não mais a formação da consciência ou a “*Bildung* pessoal”, cuja importância, como

lembra Ringer (2004: 51), num contexto em que o idealismo era ameaçado pelo positivismo, Rickert procurou recuperar.

Assim, a originalidade da visão epistemológica de Weber em relação aos neokantianos de Baden está em conceber a separação entre as ciências da natureza e da cultura como uma separação de tarefas, em que se tem por objetivo ou o domínio do mundo ou a crítica do conceito. A ciência crítica tem por assunto a história ou, mais especificamente, a individualidade histórica, é a ciência da cultura, em cujo trabalho o homem moderno deve buscar a particularidade de seu próprio pensamento e da sociedade em que vive. Na busca pela autocompreensão, a formulação de leis não pode fazer as vezes de uma ciência crítica, pois esta somente é possível na medida em que questiona o particular. A busca por leis é sustentada pela confiança na validade incondicional do conceito, ela está intimamente ligada a uma atitude irreflexiva do sujeito. Nesse sentido, desde quando se entende que o trabalho de autocompreensão deve ser levado adiante pelo questionamento da individualidade histórica, coloca-se a crítica no contraponto com a perspectiva do pensamento puro. Mas o foco na individualidade não se pode converter numa procura pela particularidade essencial dos acontecimentos. Se a autocompreensão crítica depende de que seja aplicado esse foco, isso ocorre apenas quando a individualidade histórica é vista como construção subjetiva. Nesse sentido, questionar o caráter específico do objeto é questionar os valores e significações culturais que lhe dão origem.

Algo que fica claro, sobretudo nos últimos trabalhos de Weber, marcadamente em *Ética Econômica das Religiões Mundiais* [1913-1915] e na “Introdução” aos *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião* [1920], é que seu interesse pela história deve ser

localizado nesse esforço de autocompreensão, o que, num viés histórico-cultural, resultaria na construção de um conceito de modernidade. Pensando unicamente em termos epistemológicos, o que não é inteiramente correto, mas vale como ponto de partida, o conceito de modernidade é identificável entre os elementos do método da ciência da cultura. A objetividade, nesse campo de conhecimento, pressupõe um trabalho constitutivo por parte do sujeito; o fragmento de realidade que pode ser apreendido é fruto de uma seleção subjetiva. O sujeito do conhecimento precisa, portanto, formar uma imagem de si mesmo, para que, através dela, possa identificar com clareza seus interesses e o viés empregado no conhecimento. Na medida em que compõe uma figuração do presente, o conceito de modernidade pode ser entendido como solução para a construção de uma imagem objetiva do próprio sujeito, que então é situado num contexto histórico e conhecido em sua relação com valores específicos. Quando se dispõe à tarefa de construir um conceito de modernidade, ainda que não tenha em vista resolver um problema metodológico, Weber efetivamente condiciona sua proposta de ciência da cultura à realização dessa tarefa. Ao mesmo tempo em que a investigação da cultura é direcionada para a compreensão do presente, ela já se encontra fundamentada numa imagem do presente. A modernidade é um problema para as ciências da cultura, mas, não menos, a cultura é um problema moderno.

## **2. Modernidade e iluminismo**

Até agora, tratamos de posicionar a discussão metodológica de Weber em relação a uma tradição filosófica. Procuramos traduzir seu debate com o naturalismo para a história da filosofia, buscando, particularmente, a originalidade de seu pensamento frente ao neokantismo. Longe de esgotar essa possibilidade de raciocínio, passaremos entretanto a uma nova tarefa. Não tendo o objetivo de mapear a opinião de Weber sobre o naturalismo nos diversos aspectos que possa ter, o percurso que seguimos até aqui foi, antes, uma tentativa de elucidar o papel que a construção do conceito de modernidade assume em sua proposta para as ciências humanas. O passo a ser dado agora exige que deixemos em segundo plano os trabalhos metodológicos de Weber, dirigindo nosso foco para sua discussão temática da modernidade. Assim, procuraremos contextualizar sua noção de ciência da cultura no panorama oferecido pelo conceito de modernidade.

No que se segue, a ciência da cultura será abordada como uma possibilidade de conhecimento da realidade cujo desenvolvimento acompanha o processo de formação do racionalismo moderno. Com isso, terá lugar o tratamento de um problema específico: qual a posição do iluminismo no conceito weberiano de modernidade? Para a abordagem feita aqui, esse problema se torna importante quando constatamos, nos textos de Weber, um choque entre a perspectiva da ciência da cultura e a visão iluminista do indivíduo. Isso deve nos ajudar a compreender por que, mesmo reconhecendo a centralidade do iluminismo na formação da identidade do homem moderno, Weber não toma o caminho interpretativo sugerido por esse ponto de vista, rejeitando abertamente as soluções

iluministas para as ciências humanas e assumindo, como alternativa, o estudo histórico-cultural da religião.

\*\*\*

Em 1920, ao editar os *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião*, uma coletânea de estudos feitos no período de 1904 a 1915, Weber escreve um texto introdutório, em que sugere uma leitura particular de seu trabalho. Logo nas primeiras linhas da “Introdução” (a *Author’s Introduction*, que Parsons adicionaria a sua edição de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*), Weber acentua um interesse fundamental que o teria movido na redação dos ensaios:

“No estudo de qualquer problema da história universal, um filho da moderna civilização européia sempre estará sujeito á indagação de qual a combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na Civilização Ocidental, e somente na Civilização Ocidental, haverem aparecido fenômenos culturais dotados (como queremos crer) de um desenvolvimento *universal* em seu valor e significado.” (Weber, 1996: 1)

Assim, mesmo que o tenha feito mais explicitamente apenas em 1920, Weber apresenta seus ensaios sobre a religião como um programa de compreensão da modernidade. Podemos destacar dois movimentos em que parece se desdobrar tal programa: a) primeiramente, em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de 1904-1905, e *As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo*, de 1906, é enfatizada a gênese da civilização moderna, particularmente apreendida no surgimento do capitalismo; b) depois, na *Ética Econômica das Religiões Mundiais*, de 1913-1915, mediante um trabalho de comparação, coloca-se em questão a especificidade da civilização moderna.

Com nuances e objetivos diferentes dos que temos aqui, Friedrich Tenbruck, num artigo publicado em 1980, já havia sugerido uma divisão semelhante da obra de Weber em duas maneiras de tratar o assunto da religião. Acrescentara, contudo, que, de uma “fase” para outra, Weber iria “da consideração de fatos históricos para a de processos sociologicamente interpretados” (1980: 322). O argumento de Tenbruck se apóia no reconhecimento de um ponto de unidade temática da obra de Weber: os *Ensaio Reunidos*, em que, impondo-se a perspectiva sociológica, os estudos históricos da religião ganhariam novo significado. A percepção de que Weber assume, num segundo momento de sua obra, o interesse pelo processo, deixando o tratamento das individualidades históricas, parece ser efetivamente corroborada pelas mudanças feitas no texto de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* por ocasião dos *Ensaio Reunidos* (o que, aliás, pode ser lido no artigo de Tenbruck). Quando consideramos a possibilidade de que tenha ocorrido tal transição na obra de Weber, surge uma dificuldade para o argumento que vem sendo apresentado aqui: se não mais admite o trabalho de construir individualidades históricas, ou pelo menos não encontra nele seu real objetivo, como o interesse sociológico poderia ser enquadrado no campo das ciências da cultura?

Em *Economia e Sociedade*, Weber faz uma distinção entre história e sociologia:

“A Sociologia constrói — o que já foi pressuposto várias vezes como óbvio — conceitos de *tipos* e procura regras *gerais* dos acontecimentos. Nisso contrapõe-se à História, que busca a análise e interpretação causal das ações, formações e personalidades *individuais culturalmente importantes*.” (1991: 12)

Weber parece aproximar a sociologia das ciências de leis, afastando-a das ciências da realidade. E isso é reforçado: “Como em toda ciência generalizadora, seus conceitos [da sociologia], devido à peculiaridade de suas abstrações, têm de ser relativamente vazios quanto ao conteúdo, diante da histórica realidade concreta” (1991: 12). Recordemos que a construção de individualidades históricas fora apresentada como um aspecto fundamental das ciências da cultura, ou ainda, como um resultado necessário da apreensão da realidade por meio de significações culturais. Mas também é preciso recordar que, em seus primeiros textos metodológicos, Weber não rejeita o saber nomológico, ele o posiciona entre os expedientes das ciências da cultura, embora ressalte a sua subordinação ao interesse pela individualidade. Diante disso, seria difícil não concordarmos com o pensamento de que Weber efetivamente muda alguns aspectos importantes de sua teoria ao transitar da fundamentação do método histórico para a do método sociológico. Tenbruck parece ter boas razões para destacar essa mudança. Mas isso não autoriza que interpretemos a passagem de Weber para a sociologia como uma concessão ao naturalismo. Se ele inverte seu interesse, da individualidade para as regras, mantém sua compreensão das generalizações como tipos. Poderíamos questionar se, dessa forma, a sociologia é posicionada como meio para o conhecimento da realidade histórica, como um trabalho que tem o papel de subsidiar a construção de individualidades. Ao tratar dos fundamentos da sociologia, embora não elimine essa possibilidade, Weber parece dissociar objetivo e método das ciências da cultura. Se, antes, pela centralidade conferida às individualidades históricas, os objetivos de crítica e autoconhecimento confundiam-se com um procedimento metodológico específico (em cuja defesa Weber se aproximava do historicismo de Schmoller), a partir do momento em

que é tomada a perspectiva da sociologia, tais objetivos mostram sua autonomia em relação ao par individualidade/regra. Weber deixa claro que, ao menos da maneira como Rickert o era, não poderia ser considerado um neokantiano. Existindo uma contrapartida metodológica para o que ele reconhecia como tarefa das ciências humanas, essa não seria a construção de individualidades históricas, mas o tratamento dos conceitos como tipos.

Na “Consideração Intermediária” à *Ética Econômica das Religiões Mundiais*, já tendo assumido a identidade de sociólogo, Weber aponta para um sentido de seu trabalho: “um ensaio assim sobre a sociologia da religião visa, necessariamente, a contribuir para a tipologia e sociologia do racionalismo” (Weber, 1980: 240). Com isso, a aparência de que Weber poderia estar sugerindo uma volta das ciências humanas à busca por leis naturais é desfeita. Como tipologia do racionalismo, a sociologia, mesmo que interessada por “regras gerais dos acontecimentos”, é uma argumentação sobre a especificidade cultural da modernidade. A preocupação com a unidade temática que, ao enfatizar a idéia de racionalização, Tenbruck associou aos *Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião* apresenta-se, portanto, na fixação da cultura como perspectiva de conhecimento em que a tarefa da crítica é pensada como atribuição de uma época e, enquanto tal, é situada numa proposta específica de conhecimento: a ciência da cultura. Pelos acréscimos que faz, em 1920, ao texto de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber não parece mudar o significado de seu trabalho, mas evidenciar um interesse, já presente em 1904-1905, em que seu tratamento de individualidades históricas (no caso, o “espírito do capitalismo”) seja entendido como problematização da gênese do racionalismo moderno, sendo também, nesse sentido, uma contribuição sociológica. O foco da sociologia é ainda

o mesmo das ciências da cultura, e isso permite que a situemos entre elas: é a compreensão do presente como modernidade.

De todos os aspectos em que poderíamos abordar o conceito weberiano de modernidade, aqui nos interessa o epistemológico. Já foi ressaltado que, na proposta crítica das ciências da cultura, esse conceito forma uma imagem do presente, permitindo que a própria atividade de criação conceitual seja relacionada a uma representação objetiva. Mas ele também pode ser considerado como uma justificativa para o trabalho das ciências da cultura. Então como tema, o conceito de modernidade apresenta uma situação histórica em que o conhecimento da realidade pela cultura é possível.

Ao considerar o problema da gênese da modernidade, Weber concebe a idéia de racionalização. O que está em foco é a formação do racionalismo moderno, da razão tomada no ponto de vista da cultura, em que ela se torna uma referência para a argumentação sobre a especificidade do presente. Assim, quando destacamos a proposta de sociologia defendida por Weber a partir de 1912-1813, embora possamos sublinhar uma idéia de razão formal, encontramos também uma concepção histórica da razão, cujo posicionamento central no método se justifica na medida em que permite a codificação de um momento histórico, ao qual se liga uma forma específica de conhecimento. Se essa leitura não é claramente corroborada pelo texto de *Economia e Sociedade*, ganha traços mais firmes quando procuramos entender o papel da razão na *Ética Econômica das Religiões Mundiais*. Na “Consideração Intermediária”, por exemplo, ao orientar seu tratamento do tema da religião pela idéia de desencantamento do mundo, Weber apresenta uma tese: a racionalização teórica e prática do Ocidente conduz ao irracionalismo dos fins. A razão que é tipificada pela sociologia não pode ser confundida

com um artifício abstrato, identifica-se com uma situação histórica que demanda o reconhecimento de sua própria historicidade. O irracionalismo dos fins é pensado como fragmentação do mundo em esferas de valor; movimento que coloca a razão no campo dos compromissos específicos e contingentes do homem de cultura. Como fragmentação do mundo, a racionalização resulta no surgimento da cultura, isto é, no reconhecimento de que as ações humanas estão inseridas em contextos particulares de sentido. Subjetivamente, esse movimento introduz um dilema ao homem de cultura. Este admite que a justificativa das ações seja contingente e, associando-as a valores, exterioriza seu sentido.

Então, “cada passo à frente da cultura parece condenado a levar a um absurdo ainda mais devastador” (Weber, 1980: 266). O homem não se concebe mais como natural, reconhece a construção de sua identidade como homem de cultura. Ele é personagem de uma época e sua ciência é uma forma de conhecimento característica dessa época.

Ao tomar a ação racional como um paradigma, Weber parece buscar uma solução histórico-cultural para a ação humana. O paradigma reflete sua preocupação com o sentido sociológico, isto é, com a construção de uma imagem da realidade a partir de interesses específicos identificados com o presente. Tendo como norte a ação racional, a sociologia se esquivava do naturalismo. Se, por um lado, seus argumentos são ainda explicações causais da realidade, por outro, são uma tentativa de compreensão da realidade pela atribuição de sentido. O homem moderno, que não se reconhece como natural, não pode explicar a ação humana pela causalidade das ciências da natureza. As regras gerais que, através da sociologia, ele procura no mundo das ações são como o empréstimo de um sentido cultural para a realidade. Colocando a ação humana em termos

da ação racional, Weber evita uma consideração essencialista da causa; propõe um padrão para o significativo (agir racionalmente é buscar um objetivo claro a partir de um cálculo claro dos meios), através do qual o homem moderno pode compreender uma realidade que, mesmo no presente, não é necessariamente moderna. Ele interpreta a ação social posicionando-a como se efetivamente fosse construída de modo racional pelo agente, isto é, de forma calculada em termos de meios e fins.

Como podemos notar em sua tipologia da razão formal, Weber identifica no cálculo um elemento central do racionalismo moderno. Organizando-se em esferas sociais, a modernidade é um contexto de associações que seguem o padrão da ação social, isto é, da ação orientada pelo cálculo de compromissos e expectativas. O desenvolvimento de associações modernas pressupõe, portanto, o fortalecimento da instrumentalidade como modelo para as relações humanas. Recorrendo novamente a uma indicação feita por Tenbruck (1980: 322), tomemos, por exemplo, três esferas como os principais agentes da “modernização”, ou seja, da racionalização social: economia, política e ciência. O capitalismo (porque caracterizado pelo conflito de interesses), o Estado moderno (que se organiza por leis e pela burocracia) e a ciência (fundada no raciocínio por causalidade) são apresentados como domínios efetivamente orientados pela razão formal. Assim, marcadamente em sua proposta de “sociologia compreensiva”, Weber situa o cálculo como condição de sentido para o mundo das ações. O sentido sociológico da ação é referido numa apreensão cultural do presente, na própria tipificação do racionalismo moderno. No primeiro capítulo de *Economia e Sociedade*, o sentido é fixado como típico. Longe de considerá-lo real, Weber o coloca como um pressuposto da sociologia: o trabalho do sociólogo depende de que ele possa interpretar a realidade da ação pela

perspectiva do “sentido subjetivo”. A ação com sentido é típica, não real, e isso significa que a sua validade para o conhecimento da realidade não é dada por sua adequação à realidade. O que justifica seu uso é, antes, a possibilidade de que ela seja pensada: o distanciamento entre a ação com sentido e a realidade não impede que “a Sociologia construa seus conceitos mediante a classificação do possível ‘sentido subjetivo’” (Weber, 1991: 13).

Isso permite que marquemos, mais uma vez, a posição de Weber em relação a Kant. Antes de entendermos que, ao justificar o uso do conceito em sua possibilidade, ele se alinha à perspectiva kantiana da crítica, precisamos notar que a preocupação de Weber é metodológica. O sentido possível não pertence a uma teoria do conhecimento, é parte de sua solução para o conhecimento empírico da ação humana e, mais do que isso, não é o sentido possível para o pensamento puro, mas o sentido possível para o pensamento moderno, isto é, para uma forma de construção conceitual culturalmente identificada. Mais uma vez encontramos em Weber o trabalho de conceituação da modernidade. Colocar a sociologia em termos de uma busca pelo sentido é perguntar o que a ação humana, nas diversas formas em que a cultura pode concebê-la, significa para o pensamento tipicamente moderno. A chave interpretativa adotada pela sociologia é então a ação com sentido, ou ainda, a ação calculada.

Mas, ao mesmo tempo em que acentua a importância do cálculo para a compreensão, Weber propõe a crítica do racionalismo moderno, toma-o como um valor, que, enquanto tal, deve ser situado na história. A forma de abordagem sociológica apresentada em *Economia e Sociedade* reflete esse racionalismo, mas os trabalhos de Weber em sociologia da religião, que datam da mesma época, evidenciam sua

preocupação com a crítica dos conceitos construídos pelo racionalismo. A modernidade é, então, apresentada como resultado dos movimentos de racionalização e desmistificação do “domínio da natureza” (Weber, 1982b: 324-325). Se, como parece sugerir em seus últimos trabalhos, Weber sempre teve como foco a crítica do conceito de modernidade, a maneira que ele escolheu para perseguir esse objetivo é, no mínimo, pouco óbvia. Seus esforços na busca pela gênese e pela especificidade da época moderna sempre passaram pela abordagem de um assunto em particular: a religião. O processo de racionalização, a ética moderna do trabalho e o papel das lideranças políticas na modernidade são alguns exemplos do que Weber procurou compreender a partir do estudo histórico-cultural da religião. A escolha desse assunto muitas vezes parece arbitrária. Vimos que, na “Consideração Intermediária”, foi dito que o objetivo da sociologia da religião é contribuir para a “tipologia do racionalismo”, mas isso não elucida os motivos que Weber possa ter tido para privilegiar o estudo da religião. Em outro momento da *Ética Econômica das Religiões Mundiais*, entretanto, Weber parece conceder uma importância particular ao estudo da religião. Na “Introdução”, desenvolvendo o argumento de que a modernidade se caracteriza por “desviar a religião para o mundo do irracional”, ele afirma: “o cálculo do racionalismo coerente não realizou com facilidade uma operação perfeita, na qual não houvesse restos” (Weber, 1982b: 324). Nesse caso, o resto é a religião, ela sobrevive no presente, mas está fora do cálculo. Observada nesse panorama, a abordagem da religião pode ser entendida como um esforço em que o cálculo seja compreendido a partir do resto, ou ainda, em que o racionalismo moderno seja compreendido mediante o destaque de algo que, para a cultura moderna, pertence ao “mundo do irracional”. Fixada como assunto da ciência da cultura, a religião faz parte de

uma tentativa de compreender historicamente a razão, em que é questionada a gênese de valores modernos a partir da relação que estes possam ter com valores não-modernos. Como racionalismo, a razão é dissociada da realidade, mas também do pensamento puro, e localizada no campo dos valores. Ao investigar as origens da modernidade no desenvolvimento da religião, Weber não apenas diverge da atribuição irrefletida de um princípio racional à realidade, contrapõe-se também a uma proposta de autocompreensão em que o pensamento é identificado com uma razão auto-suficiente. Tratando de valores esquecidos pela modernidade, Weber parece ressaltar a particularidade do universo social e cognitivo que se funda na valorização do cálculo como instrumento de domínio da realidade.

Com essa chave interpretativa, se voltamos agora ao texto da “Consideração Intermediária”, vemos reforçada a defesa do estudo da religião. Seu papel fundamental para a tarefa compreensiva da ciência da cultura está sugerido numa passagem:

“A religiosidade ética recorreu ao conhecimento racional, que seguiu suas normas autônomas e interiores. Deu forma a um cosmo de verdade que já nada tinha a ver com os postulados sistemáticos de uma ética religiosa racional; resultou disso que o mundo como um cosmo deve satisfazer as exigências de uma ética religiosa ou demonstrar algum ‘sentido’. Pelo contrário, o conhecimento racional teve de rejeitar essa pretensão em princípio. O cosmo da causalidade natural e o cosmo postulado da causalidade ética, compensatória, mantiveram-se em oposição inconciliável.” (Weber, 1980: 265)

Contextualizando-o no argumento da “Consideração Intermediária”, podemos dizer que esse trecho trata da contradição entre duas esferas de valor: a religiosa e a intelectual. É difícil dizer com certeza a que “cosmo de verdade” Weber se refere. Seria conveniente,

para a leitura que vem sendo feita aqui, identificar nessa expressão o racionalismo moderno, mas o texto de Weber não autoriza tanto. Podemos, contudo, ressaltar uma idéia: o valor compreensivo conferido pela ciência da cultura à ética religiosa ultrapassa a própria consideração desta enquanto individualidade histórica. Há nisso a percepção de uma visão de mundo que, embora tenha se desprendido da ética religiosa racional, ainda tem com ela uma relação, ainda deve a ela sua “forma”. Mesmo que essa visão de mundo (ou cosmo de verdade) permaneça sem uma identificação mais precisa, sua importância pode ser captada no confronto com o “conhecimento racional”. Ela possui uma pretensão de sentido rejeitada por este; deixa mais nítida, como elemento negativo, a ruptura da ciência com a necessidade de dar sentido ao mundo, que é, ao mesmo tempo, uma ruptura com as “exigências de uma ética religiosa”. Assim, a religião é associada a uma visão de mundo em cuja negação se forma uma proposta de conhecimento científico da realidade. Rejeitando a tarefa de dar sentido ao mundo, esse conhecimento distancia-se da autocompreensão e alinha-se às técnicas de domínio do mundo:

“A ciência criou esse cosmo da causalidade natural e pareceu incapaz de responder, com certeza, à questão de suas pressuposições últimas. Não obstante, ela, em nome da ‘integridade intelectual’, arrogou-se a representação da única forma possível de uma visão racional do mundo” (Weber, 1980: 265).

Criticando o impulso da ciência para a ruptura com qualquer responsabilidade na atribuição de sentido ao mundo, Weber acusa a manutenção irrefletida de “uma visão racional do mundo”. Nisso, parece existir uma tentativa de recuperar o problema do sentido, em que uma ciência da cultura, que não se impõe a criação de um “cosmo da

causalidade natural”, deve responder conscientemente pela aplicação de um ponto de vista, pela atribuição de um sentido ao mundo. Não mais como “cosmo de verdade”, a ciência da cultura constrói uma imagem do mundo referida em valores específicos, nos valores do racionalismo moderno, que percebidos assim, como marcadores da contingência histórico-cultural do presente, identificam uma forma de pensar comprometida com o trabalho da autocrítica. Não se trata, pois, da recuperação de um “significado do mundo interior para o indivíduo” (1980: 266); o conhecimento da cultura pressupõe, antes, o compromisso com um significado exterior, ou seja, o compromisso com uma esfera de valor percebida enquanto tal.

O interesse de Weber pelo assunto da religião ganha, assim, um papel epistemológico, ajuda-nos a elucidar sua proposta para as ciências humanas. Ele as coloca no campo da investigação do sentido, o que, em última instância, faz delas uma forma de conhecimento fundamentalmente crítica. Para dar sentido ao mundo das ações, as ciências humanas têm que reconhecer suas “pressuposições últimas”. Com isso, não são apenas uma alternativa ao cosmo da causalidade natural, mas um esforço em recuperar algo que se perdeu com a valorização desse cosmo.

Weber desenvolve, em seus estudos sobre religião, uma tese para a gênese da modernidade. Em linhas gerais, a tese do “desencantamento do mundo”: um movimento progressivo de racionalização que, guiado por idéias religiosas, resulta na crescente separação entre a própria religião e o mundo. Nesse processo, o conhecimento empírico da realidade, de início atrelado a fins que se justificam em crenças religiosas, perde eticidade. A modernidade surge como um contexto em que vige uma cisão fundamental, ela separa o que estava unido na magia: a crença religiosa e o domínio do mundo.

No panorama oferecido pela tese do desencantamento religioso, é sugerida uma relação entre ciência e modernidade. O grande destaque dado por Weber ao assunto da religião esconde uma concepção dicotômica da gênese do racionalismo moderno. Ao lado do movimento ocorrido no campo da religião, a racionalização da civilização ocidental se desenvolve também como um processo no domínio da ciência. Recordando uma frase citada há pouco, a “religiosidade ética recorreu ao conhecimento racional, que seguiu suas normas autônomas e interiores”. Com isso, Weber parece enfatizar a união de dois fatores que teriam influído decisivamente no processo de racionalização. O conhecimento racional é tomado como um agente do desencantamento religioso, mas, ao mesmo tempo, é apresentado como um domínio autônomo. Numa equação, o desencantamento pode então ser entendido como a soma do impulso fundamental dado pelas idéias religiosas com o poder desmistificador do conhecimento racional. A racionalização é sugerida como um movimento que, desde seu início, abarca os campos da religião e da ciência. Isso fica claro num acréscimo da edição de 1920 de *A Ética Protestante e O Espírito do Capitalismo*:

“Aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação, encontrou aqui [no puritanismo] sua conclusão.” (Weber, 2004: 96)

O puritanismo é assim destacado como momento de entrada na modernidade, como um ponto que permite distinguir o início da época. Mas, precisamos notar que Weber está, com isso, delimitando a modernidade por meio de algo que não é moderno, está

considerando o cálculo a partir do resto. O puritanismo define o momento em que a religião se confina no domínio da irracionalidade. O mundo moderno não está nesse confinamento, mas naquilo que lhe é exterior, no racionalismo. Então, o que até aqui parecia ser um caminho uniforme, revela duas faces. Pondo fim à primazia do dogma religioso, o pensamento moderno revela a autonomia do conhecimento racional, transformando a aparência de uniformidade em tensão inconciliável. Assim, embora Weber tenha dado maior destaque ao puritanismo, o racionalismo moderno parece estar mais fortemente identificado com outro marco do processo de racionalização, outro agente de sua gênese. Deixando a sombra do desencantamento religioso, a ciência apresenta-se como potência independente e, junto ao puritanismo, o iluminismo [*Aufklärung*] surge como chave para a compreensão do racionalismo moderno.

Um movimento argumentativo que se repete em alguns trabalhos de Weber, mas que encontramos, sobretudo, em *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, é a contraposição entre puritanismo e iluminismo. Mais do que manifestações históricas, esses domínios codificam duas maneiras de compreender a modernidade. Regularmente, as aparições do termo *Aufklärung* no texto de Weber ocorrem nesse contexto da contraposição ao puritanismo. Isso acontece, por exemplo, em sua discussão sobre os fundamentos da ética moderna do trabalho:

“o ‘espírito de trabalho’, de ‘progresso’ ou como se queira chamá-lo, cujo despertar somos tentados a atribuir ao protestantismo, não pode ser entendido, como hoje sói acontecer, como se fosse ‘alegria com o mundo’ ou de qualquer outro modo em sentido ‘iluminista’. O antigo protestantismo de Lutero, Calvino, Knox, Voët, ligava pouquíssimo para o que hoje se chama ‘progresso’. Era inimigo declarado de aspectos

inteiros da vida moderna, dos quais, atualmente, já não podem prescindir os seguidores mais extremados dessas confissões. Se é para encontrar um parentesco íntimo entre determinadas manifestações do antigo espírito protestante e a cultura capitalista moderna, *não é* em sua (pretensa) ‘alegria com o mundo’ mais ou menos materialista ou em todo caso antiascética que devemos procurá-lo, mas sim, queiramos ou não, em seus traços puramente *religiosos*.” (Weber, 2004: 38)

Weber indica que, ao fixar a abordagem da “ética protestante” na base de suas investigações sobre a origem da modernidade, combate outra leitura. O “progresso” valorizado pelo homem moderno é dissociado de um sentido mais óbvio, a “alegria com o mundo”, e associado a algo que, em princípio, não parece ter relação com ele, o protestantismo. Não é propriamente a contraposição de duas raízes históricas o que encontramos na passagem citada, mas o confronto entre duas formas de lidar com a construção do conceito de modernidade. Diante desse confronto, Weber escolhe um caminho, que ele próprio reconhece ser torto, para conduzir sua proposta crítica; procura compreender a modernidade a partir da busca por um parentesco pouco evidente entre protestantismo e capitalismo. Nesse sentido, não são raras as vezes em que Weber busca acentuar que seu tratamento do tema da religião não é a ênfase de um enfraquecimento da religião como força histórica. Pelo contrário, ele se esforça em mostrar que alguns impulsos importantes para a situação mundana da época moderna estavam presentes no próprio desenvolvimento das idéias religiosas. Algo que decorre disso é que não há um isolamento da modernidade enquanto época, dado que os elementos mais fundamentais para a sua compreensão histórica não necessariamente estão contidos nela. Se podemos de alguma forma considerar Weber um historicista, isso certamente não deve implicar

que o tomemos como defensor intransigente da individualidade das épocas. Particularmente em *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, podemos notar uma preocupação em que a cultura moderna seja vista como herdeira de um passado que ela pretende ter superado. Em outro trecho, mais uma vez marcando a diferença entre sua perspectiva e a do iluminismo, Weber reforça essa posição:

“Tende-se a crer que essas qualidades morais *pessoais* não têm em si absolutamente nada a ver com quaisquer máximas éticas ou mesmo com noções religiosas, que, nessa direção, o fundamento adequado de uma conduta de vida como essa de negócios seria essencialmente algo negativo: a capacidade de *se livrar* da tradição herdada, em suma, um ‘iluminismo’ liberal. E de fato esse é geralmente o caso *nos dias de hoje*, sem dúvida. Não só falta uma relação regular entre conduta de vida e premissas religiosas, mas, onde existe a relação, costuma ser de caráter negativo, pelo menos na Alemanha.” (Weber, 2004: 62)

Nisso, a tendência contra a qual Weber fundamenta sua proposta de compreensão aparece ainda mais claramente. A ação moderna tende à automatização e à perda de sentido, o que é evidente na maneira como ela se desliga da justificativa religiosa, colocando-se como negação. Mais cotidiana do que científica, a observação de que, “hoje em dia”, as pessoas costumam rejeitar a religião, parece conter a condenação de uma atitude corrente. Não se trata de ressentimento quanto à perda de valores religiosos, mas da crítica à falta de reflexão sobre os fins, ou ainda, a crítica a que se tomem as ações como fruto de interesses universalmente válidos e naturais ao homem. Weber contrapõe a isso sua abordagem histórica da modernidade, segundo a qual o homem se liga a uma época também pela maneira como considera os fins. Para além da epistemologia, essa

discussão atinge o campo da ética. Se existe perda de eticidade no processo de racionalização, existe acréscimo de consciência; a escolha dos fins surge mais claramente como um problema para o homem moderno. O conhecimento da cultura exterioriza o sentido, não o elimina. Mas então o sentido pertence a esferas de valor, ele é contingente e exige o posicionamento refletido do sujeito. Não ocorre, portanto, que, perdendo-se a fundamentação interior das ações, o homem moderno possa se desfazer da história. Seu mundo, o do capitalismo, da burocracia e da ciência não é mais natural que qualquer outro que exista ou tenha existido. No que parece ser a apresentação de uma contrapartida ética do conhecimento da cultura, Weber novamente se coloca contra a perspectiva do iluminismo. Ele a define como “capacidade de *se livrar* da tradição herdada”, uma tendência para crer que manifestações caracteristicamente modernas, como as relações de negócio, formam-se a partir da libertação de forças essenciais anteriormente reprimidas. Para Weber, a modernidade não revela nem liberta a natureza humana. Se suprime os imperativos éticos, não desloca os homens da história, apresentando-lhes, antes, a necessidade de assumir posições e ligar sentidos contingentes às ações. Isso nos leva a uma nova nuance do argumento weberiano, em que o contraponto entre puritanismo e iluminismo é usado para a consideração do individualismo moderno:

“ele [o puritanismo] constitui uma das raízes daquele individualismo desiludido e de coloração pessimista como o que ainda hoje percute no ‘caráter nacional’ e nas instituições dos povos com passado puritano — em flagrante contraste com as lentes tão outras pelas quais mais tarde a “ilustração” veria os seres humanos” (Weber, 2004: 96)

Associando o individualismo a um “passado puritano”, Weber situa o conhecimento da cultura numa compreensão histórica. Ela é o individualismo particular de uma época, cujo fundamento é buscado nas origens dessa época. A consciência do homem de cultura, que o faz considerar o mundo das ações a partir do pressuposto de sua fragmentação em valores contraditórios, longe de configurar um encontro definitivo do sujeito com sua verdade, é uma forma de pensar construída historicamente. A particularidade do “individualismo desiludido” aparece em sua “coloração pessimista”, característica que, em parte, é entendida como herança de uma raiz contingente: a ética do puritanismo. Weber se refere sobretudo ao dogma da predestinação quando procura definir as bases desse individualismo pessimista. A procura de sentido para o mundo das ações passa então pela consideração de um destino dado pela providência, do qual, mesmo sendo desconhecido, não se pode fugir. Aqui, o mais importante é ressaltar que isso conduz a uma forma de individualismo. Em relação direta com o destino, o homem está sozinho em sua caminhada para a salvação ou para a perdição. Como destacado por Weber (2004: 97), esse é o caso do “Christian” de Bunyan, o peregrino que, tendo sonhado com um anjo, deixa sua família e sua cidade para buscar a salvação anunciada. Somente o predestinado se salva, a comunidade está destinada à destruição. Mesmo não tendo em seu horizonte qualquer esperança de salvação, o homem moderno guardaria a mesma relação com o destino, ainda que este o ligasse definitivamente a uma época e não mais à eternidade. Assim, o caminho para a interpretação de suas ações é o reconhecimento de prescrições éticas; sua disposição para o trabalho, por exemplo, é uma ética do trabalho. Em uma ironia, Weber compreende a atitude moderna de interesse pelo mundo como fruto da atitude de rejeição do mundo característica ao ascetismo

predestinacionista. Mesmo identificada com um contexto de perda de eticidade, a noção moderna do indivíduo ainda responderia a dilemas éticos colocados pelo puritanismo, não podendo se desvencilhar totalmente de suas raízes históricas. A *Aufklärung* entra na argumentação novamente como uma proposta contrária à que Weber põe em curso, para a qual não aparece o fundamento pessimista do individualismo. Se queremos ir além dessa imagem do iluminismo como negação do puritanismo e elucidar o que então possa ser a noção de indivíduo que ela, por seu turno, agrega ao conceito de modernidade, parece interessante que deixemos, por um momento, a leitura de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Sendo talvez o texto weberiano em que o termo apareça mais vezes, essa obra não permite, entretanto, que sejam discernidos muitos aspectos do que poderia ser o conteúdo de um conceito de *Aufklärung*. No artigo em que Weber discute o historicismo de Roscher, o termo aparece num viés epistemológico:

“Sabemos que Roscher nunca deixou de lado a sua convicção fundamental de que a tarefa de qualquer ciência e, portanto, também da economia política, seria a de formular e elaborar ‘leis’. Mas, com isso, surgiu o problema de combinar a plena captação da vida histórica dentro de um procedimento de contínua abstração que, logicamente, se isola e cada vez mais se afasta da vida real e concreta. É bem provável que Roscher não tenha percebido, com toda clareza, esta dificuldade, por restringir-se, até certo grau, a interpretações do período iluminista de conceitos como ‘instinto’, ‘impulsão’ e ‘inclinação’.” (Weber, 1993: 22)

Para Weber, como lembramos, Roscher representava uma tentativa malsucedida de superar o emanatismo da filosofia da história. No trecho citado, está presente o mesmo ponto de vista: o interesse de Roscher pela realidade empírica é frustrado por sua

tendência à abstração. Mas agora, a postura metodológica da velha escola histórica é associada à perspectiva da *Aufklärung*, particularmente às “interpretações do período iluminista de conceitos como ‘instinto’, ‘impulsão’ e ‘inclinação’”. Tais interpretações surgem como elemento que impediria a Roscher perceber um problema lógico de seu historicismo: o conflito entre uma conceituação abstrata e o objetivo de captar a “vida real e concreta”. Mais claramente, o sentido que Weber atribui a essas interpretações aparece em outra passagem do mesmo artigo: “Genericamente falando, podemos afirmar que o ‘impulso mais elevado’, ou seja, o ‘divino’, faz com que o impulso ‘egoísta’ permaneça dentro de determinados limites” (Weber, 1993: 22). O período iluminista é então identificado com a idéia de que instinto, impulsão e inclinação são regidos por uma força maior.

A solução histórica de Roscher para a ação humana não seria, portanto, verdadeiramente histórica, mas ainda iluminista. Explicando a conformação social de interesses particulares pela ação limitadora de uma lei natural, ela confundiria a apreensão da realidade concreta com a construção de conceitos abstratos. Weber apresenta Roscher como um autor fortemente contraditório. Se este, ao buscar uma superação da filosofia da história, ironicamente retrocedia a uma forma mais grosseira de abstração, também quando procurou superar o iluminismo não pôde ir além dele. Seja qual for o motivo por que Weber se esforce em mostrar as contradições do pensamento de Roscher, podemos captar em sua iniciativa um posicionamento em relação ao iluminismo. Roscher é criticado por se conservar no “contexto das teorias do século XVIII, para as quais o individualismo e o egoísmo foram interpretados de maneira positiva e otimista” (Weber, 1993: 24).

Diretamente, isso faz parte de uma crítica a Roscher, indiretamente, de uma crítica a Hegel. Mas, nesse ponto, Weber parece ter em mente uma tradição filosófica mais ampla. Mandeville ilustra o ponto de vista rejeitado, mas não superado, pela velha escola histórica, cuja noção de indivíduo não difere substancialmente daquela apresentada na “fábula das abelhas”. O que, em Mandeville, é uma tendência natural (que, ao perseguir seus objetivos privados, os homens necessariamente constroem o bem da comunidade) é resolvido, por Roscher, por outra tendência natural (os impulsos egoístas são regidos por impulsos mais elevados). Em ambos os casos, a providência é chamada para regular o mundo dos interesses. Esse é o otimismo a que Weber contrapõe a desilusão do protestantismo. A exemplo do que fez em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, também em seu artigo sobre Roscher ele procura dizer como o iluminismo “parece contrariar o pensamento puritano” (1993: 24); liga ao conceito de modernidade duas maneiras de conceber o indivíduo e opta por uma delas.

Ainda no mesmo artigo, a posição de Weber é reforçada em mais um diálogo. O mesmo recorte que caracteriza sua crítica (via Roscher) à *Aufklärung*, parece afastá-lo também de Kant. Numa nota à apresentação da perspectiva iluminista dos “impulsos”, ele acrescenta: “Nestas considerações, encontramos algo das explicações de Kant, que afirmam que os impulsos para o bem-estar devem ser limitados pelas virtudes” (1993: 22). Embora Weber não associe esse pensamento a uma obra específica, podemos ilustrar sua leitura de Kant com algumas passagens de *Idéia de Uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, particularmente com a “quarta proposição”, que é assim formulada: “O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao

fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade” (Kant, 2003: 8). Um eixo em torno do qual Kant parece construir seu raciocínio é dado então pela idéia de natureza humana, que se desdobra no princípio de que os impulsos egoístas dos homens carregam naturalmente uma tendência para a ordem social. A oposição natural entre os homens é apresentada como motor necessário para a evolução da sociabilidade. Essa maneira de ligar egoísmo e sociabilidade fica mais clara no que Kant desenvolve a partir da idéia central da quarta proposição:

“O homem tem uma inclinação para *associar-se* porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a *separar-se* (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros. Esta oposição é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habsucht*), a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não *atura* mas dos quais não pode *prescindir*. Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*.” (Kant, 2003: 8-9)

Nesse quadro, o homem é dividido em duas disposições naturais: a) para fazer parte de uma sociedade; b) para seguir interesses próprios. A primeira é, em princípio, grosseira e conduz a um “acordo extorquido patologicamente”. Sua própria força não pode fazer que ela se desenvolva. A segunda disposição ganha, com isso, um papel civilizatório fundamental, dela depende o desenvolvimento da moralidade. Defendendo seus interesses particulares contra os outros, o indivíduo contribui de maneira mais efetiva com a construção da cultura, suas ações têm então maior força no processo de moralização do que se buscassem diretamente um bem coletivo. Para Kant, apenas as disposições egoístas podem despertar a natureza humana para a realização de suas possibilidades mais elevadas, apenas a natureza insociável pode estimular no homem o desenvolvimento da sociabilidade. É emblemático que, ainda na quarta proposição, ele então recomende: “Agradeçamos, pois, à natureza a intratabilidade, a vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar!” (2003: 9). Tais disposições estimulam o homem a vencer a preguiça e a trabalhar, mesmo sem querer, para o bem social.

O pensamento que Kant constrói em *Idéia de Uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* é, assim, conduzido como a fundamentação de uma tese para o desenvolvimento da história: em termos da “oitava proposição”, a elucidação de um “plano oculto da natureza” (2003:17). Mas o processo é essencialmente dimensionado em uma teoria do conhecimento, ele aparece como “progressivo iluminar-se”, em que a transformação fundamental ocorre no pensamento. Apenas quando pode pensar livremente, o homem é capaz de construir sociedades livres.

Em outro texto, publicado pouco tempo antes, no final do ano de 1783, Kant já havia apresentado boa parte dos fundamentos para essa perspectiva da história. As idéias defendidas no pequeno ensaio “*Resposta à Pergunta: Que é ‘Esclarecimento’?*” também situam a história numa discussão sobre a liberdade do pensamento. Dedicado a tratar especificamente do conceito de *Aufklärung*, esse texto é decisivo para que possamos entender o que Kant pretendia quando empregava o termo.

Mais que o sentido histórico, enfatizando o uso gnosiológico do termo, as traduções do artigo para o português geralmente trazem *Aufklärung* como “esclarecimento” e não como iluminismo. Efetivamente, Kant parece ter assumido a tarefa de colocar o conceito numa teoria do conhecimento. Já nas primeiras linhas do texto, ele procura definir a *Aufklärung* como superação de um estado da consciência: a “menoridade”, ou “a incapacidade de [o homem] fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (Kant, 1974: 100). O tom assumido por Kant é o de um desafio, em que exorta o homem ao sacrifício de sua comodidade para que, com isso, possa desenvolver o melhor de sua natureza: a razão e a liberdade. Nesses termos, quando fala de liberdade, Kant se refere a uma concepção específica, diferente tanto da liberdade da vontade como da liberdade civil: “Para este esclarecimento [*Aufklärung*] porém nada mais se exige senão LIBERDADE. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões” (Kant, 1974: 104). Essa é a liberdade de pensar, de ser sábio. Por um lado, quando se coloca no campo da razão, embora seja natural também, ela difere da liberdade da vontade. Quando associada, por outro lado, ao “uso público” da razão, ela se afasta de qualquer liberdade histórica ou objetiva. A atividade do sábio é a realização de uma capacidade natural, cuja

universalidade se destaca quando comparada a outra espécie de atividade racional: o “uso privado” da razão, compromisso do entendimento com tarefas particulares da vida prática. Não pretendendo defender o uso público em detrimento do privado, mas a coexistência deles, Kant concilia a obediência a regras particulares e a liberdade de pensamento. A necessidade de cumprir funções específicas não deve impedir ao sábio que, diante do público universal, da humanidade, assuma posições livres, isto é, sua obediência no nível privado não deve refletir numa dependência (menoridade) no uso público da razão. Assim, o mundo objetivo não é uma condição para a liberdade subjetiva, esta pode existir mesmo numa sociedade civil oprimida, não depende de revoluções.

Nessa perspectiva, a *Aufklärung* é um movimento natural e subjetivo, em que a mudança fundamental é a libertação do pensamento. E o próprio homem, interiormente, é responsável por essa mudança. Se instituída politicamente, a liberdade não poderia realizar-se como disposição natural: “Um grau maior de liberdade civil parece vantajoso para a liberdade de *espírito* do povo e no entanto estabelece para ela limites intransponíveis” (Kant, 1974: 114). Diante disso, Kant defende que a libertação do mundo social ocorra pelo impulso do esclarecimento subjetivo. Do contrário, seriam impostos limites objetivos e não-naturais à liberdade. A superação da menoridade intelectual surge, portanto, como a maior contribuição que cada homem pode dar para a realização da razão natural também na história. Não sendo ainda claro como seria equacionada a relação entre egoísmo e bem comum, Kant já apresentava, contudo, em seu ensaio sobre a *Aufklärung*, a idéia de que a iniciativa individual (no caso, o ato de pensar livremente) seria o verdadeiro impulso para a civilização.

Se voltamos agora à discussão da teoria de Weber, o fato de serem poucas as suas referências diretas a Kant não parece impedir que encontremos neste autor um exemplo de como a *Aufklärung* pode ser associada a um individualismo otimista. Talvez mais claramente do que se tomássemos o exemplo de Mandeville, podemos então identificar, num sentido que se conferia ao conceito de iluminismo no século XVIII, o individualismo que Weber, ao mesmo tempo, reconheceu como moderno e rejeitou como elemento para compreensão da modernidade. Em Kant, é o indivíduo que transforma o mundo através de seu pensamento esclarecido, bastando que cada qual, por sua própria conta, desenvolva sua natureza racional para que a cultura siga seu caminho em direção à razão. Em contraste com essa perspectiva, Weber apresentaria sua idéia de racionalização como maneira de tratar a gênese do racionalismo moderno, isto é, da razão como cultura. Assim, em vez da visão otimista em que se toma o indivíduo como realização de tendências naturais, a compreensão da modernidade passa pelo destaque de um individualismo pessimista. Identificado com o puritanismo, o conceito de indivíduo pertence a uma forma de pensar historicamente considerada. Quando se referem a ele, as ciências humanas se afastam da explicação do presente pela natureza e aproximam-se de uma compreensão pela cultura. A ênfase de Weber em um pessimismo das idéias puritanas parece estar ligada, portanto, a seu interesse pela individualidade histórica, significativa e não natural.

Mas, diante disso, poderíamos questionar se o individualismo sugerido em *Economia e Sociedade*, como elemento da sociologia e não mais da história, muda de alguma forma a relação de Weber com a *Aufklärung*. Mais uma vez, o que torna problemática a consideração dessa obra para a leitura que fazemos aqui é a separação

entre sociologia e história, em que parece ser acentuada outra forma de compreensão da cultura que o tratamento de individualidades históricas. Entretanto, mesmo com a já mencionada mudança de foco da individualidade para a regra geral, a sociologia compreensiva guarda um ponto de convergência com a história, em que a distância de Weber em relação à noção iluminista de indivíduo parece mantida. Isso pode ser elucidado com uma passagem do primeiro capítulo de *Economia e Sociedade*, em que, contra uma concepção funcional do indivíduo (psíquica ou biológica), faz-se a afirmação: “jamais é este o caminho certo para chegar a uma interpretação que se baseia no sentido visado. Para a Sociologia (no sentido aqui adotado, assim como para a História), o objeto a ser investigado é precisamente a conexão de *sentido* das ações” (Weber, 1991: 9). A compreensão de sentido é assim fixada como interesse tanto da sociologia como da história e isso afasta tais disciplinas da perspectiva da natureza. Nesses termos, o individualismo adotado pela sociologia, ainda que esteja mais próximo de uma ressalva em relação ao método do que propriamente de um artifício metodológico, está tão distante do ponto de vista da *Aufklärung* quanto o individualismo praticado pela história; o indivíduo continua sendo resultado da aplicação de significações culturais à realidade e toda regra que a sociologia constrói pertence à abordagem da cultura.

Mas, ainda que seja a leitura mais óbvia, essa apreensão do conceito weberiano de indivíduo como parte uma teoria metodológica não deixa de ser um recorte. Outras leituras são possíveis e, quando procuramos elucidar o posicionamento de Weber em relação ao iluminismo, uma é particularmente interessante. Como vimos em Kant, mais do que uma tentativa de equacionar a relação entre indivíduo e sociedade, o conceito de *Aufklärung* faz parte de uma consideração prática das disposições do homem para a

dignidade e para a liberdade. A noção de indivíduo que então se forma reflete um posicionamento ético, consciência e razão surgem como obrigações que o homem deve à sua natureza. Weber não parece ignorar isso, dado que suas referências ao iluminismo aparecem principalmente em passagens sobre o papel da ética religiosa na gênese da modernidade. E, se ele rejeita a ética da “alegria com o mundo” como elemento de compreensão do individualismo moderno, distancia-se também de uma filosofia prática fundada na idéia de natureza humana. Alguns trechos da obra de Weber poderiam ser mencionados aqui como exemplos do posicionamento prático que ele assume em contrapartida, mas um em especial, curiosamente encontrado no artigo em que defende uma forma de “neutralidade axiológica” para as ciências humanas, parece resumir seu ponto de vista:

“A superficialidade da ‘vida cotidiana’, no sentido mais próprio da palavra, consiste precisamente no fato de que o homem que nela vive imerso não toma consciência — e nem quer fazê-lo — desta mescla, condicionada, em parte, psicologicamente, e, em parte, pragmaticamente, por valores irreconciliáveis, nem tampouco toma consciência — e nem quer tomar — do fato de que ele evita a opção entre ‘Deus’ e ‘Demônio’ e sua própria decisão última com referência a qual dos valores em conflito ele mesmo está sendo regido e em que medida. O fruto da árvore do conhecimento, inevitável, mesmo que seja incômodo para a comodidade humana, não consiste em outra coisa que não o fato de ter que saber da existência daquelas oposições e, portanto, de ter que ver que toda ação singular importante e, muito mais que isso, que a vida como um todo, se não quer transcorrer como um fenômeno puramente natural, mas pretende ser conduzida conscientemente, significa uma cadeia de decisões últimas em virtude das quais a alma, assim como em Platão, escolhe seu próprio destino — isto é, o sentido do seu fazer e do seu ser.” (Weber, 1994: 374)

Contextualizado no artigo de 1917, esse trecho evidencia a complexidade da teoria weberiana dos valores. Que, de um lado, propõe que as ciências humanas se afastem dos juízos de valor, mas, de outro, como resultado de uma forma caracteristicamente moderna de conhecer a realidade, apresenta a necessidade de que se tomem posições num mundo regido por valores. Notemos que Weber, a exemplo de Kant, também defende o sacrifício da comodidade humana em favor de uma atitude necessária, mas isso, em vez de indicar convergência, apenas torna mais nítida a distância entre sua perspectiva e a da *Aufklärung*. Ao zombar: “É tão cômodo ser menor” (1974: 100), Kant criticava a preguiça e a covardia do homem que foge às tarefas dadas por sua tendência natural à liberdade. Quando Weber, por sua vez, fala de um homem imerso na vida cotidiana, critica uma fuga às responsabilidades dadas pelo conhecimento cultural da realidade. A possibilidade de um encontro do homem com sua natureza, elemento central na filosofia de Kant, não está no horizonte do conhecimento moderno, conforme a caracterização que Weber faz deste. Ela dá lugar ao saber de que os fins, em cuja busca o homem pode pretender ser digno, não são naturais, mas transitórios, são valores.

Nesse sentido, junto com aquela “capacidade de se livrar da tradição herdada”, outro motivo parece ter levado Weber a posicionar sua proposta de interpretação da modernidade como alternativa ao iluminismo: sua rejeição da esperança otimista em que o progresso da humanidade, particularmente o desenvolvimento da razão, conduzisse a um contexto de maior liberdade e dignidade. No contexto filosófico do século XX, pareceria anacrônico o esforço em se defender alguma forma de conhecimento contra uma perspectiva intelectual há mais de um século praticamente abandonada. Mas, em

nenhum momento, Weber trata o iluminismo como um interlocutor do presente. Sua preocupação com ele (que, precisamos reconhecer, é explícita apenas em raros momentos) pode ser mais propriamente ambientada no debate com representantes do naturalismo, este sim, atual desde Hume. O que nos parece possível pensar, a partir disso, é que Weber não estava interessado em uma reforma do argumento iluminista, mas em uma solução diferente (efetivamente contrária) para as ciências humanas: a compreensão pelo sentido, em vez da explicação por leis naturais. No último momento em que o termo *Aufklärung* aparece em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber deixa claro como acreditava que o processo de modernização levaria ao enfraquecimento do otimismo iluminista:

“Hoje seu espírito [o do capitalismo] — quem sabe definitivamente? — safou-se dessa crosta. O capitalismo vitorioso, em todo caso, desde quando se apóia em bases mecânicas, não precisa mais desse arrimo. Também a rósea galhardia de sua risonha herdeira, a Ilustração, parece definitivamente fadada a empalidecer e a idéia do “dever profissional” ronda nossa vida como um fantasma das crenças religiosas de outrora.” (Weber, 2004:165)

A crosta, antes “jaula de ferro” (metáfora que bem poderia servir como uma imagem da dominação burocrática, mas, no caso, refere-se efetivamente ao ascetismo protestante), representa uma moralidade superada: o constrangimento dos interesses individuais por idéias. Diante de um capitalismo que se mecaniza, Weber procura ressaltar a perda de capacidade, por parte do homem moderno, em conferir sentido às ações. Sugerindo uma forma de interpretação do presente, mesmo que a-histórica, o iluminismo ainda ligava ações e ética, dava-lhes, com isso, algum sentido. As páginas

finais de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* nos mostram que Weber não travava combate direto contra o iluminismo. Antes, fazia oposição a uma perspectiva de perda de sentido que ia além do descuido iluminista com a história, era preciso restaurar o interesse pelo sentido das ações, recuperar a importância fundamental das ciências humanas: a autocompreensão. Mas não podemos ignorar que, ao defender uma forma autocompreensão, Weber claramente se afastou do iluminismo. Sua leitura do desenvolvimento da civilização ocidental, em que o enfraquecimento das éticas se converte em mecanização, leva-nos a entender que, no processo de racionalização, o homem tende à perda de liberdade. E o componente mais trágico disso parece estar em que, como alternativa a essa submissão irrefletida à máquina, reste ao homem de cultura, algo bastante diverso da liberdade natural, a consciência de se encontrar definitivamente preso ao destino de uma época.

## **Conclusão: uma perspectiva científica para a crítica**

O objetivo de situar as construções teóricas de um autor na história da filosofia nos leva a considerar seu diálogo com algumas tendências ou correntes. Procuramos traduzir sua obra em termos de originalidade ou continuidade, relacionando-a com produções contemporâneas ou anteriores. Esse é um dos principais significados deste trabalho. A teoria de Weber foi confrontada com uma tradição. Unificadas pelo signo do iluminismo, diferentes referências teóricas serviram para caracterizar um ponto de vista rejeitado. A concepção naturalista da ação humana, cujos representantes não pertenciam a uma corrente em particular, quando contextualizada na tradição do iluminismo, delimitou-se como perspectiva filosófica. Mais de uma vez, quando associa o naturalismo ao pensamento do século XVIII, Weber parece sugerir isso, parece posicionar um adversário na história da filosofia. Sua atitude ganha complexidade, não é apenas campanha contra a redução das ciências humanas à técnica e à formulação de leis naturais, torna-se uma disputa pela crítica.

Em texto recente, Frederick Beiser procurou definir o iluminismo a partir de duas características: “Os princípios fundamentais do iluminismo foram criticismo racional e naturalismo científico” (Beiser, 2006: 19). Como um atalho, essa afirmação nos ajuda a buscar uma idéia mais nítida daquilo que o iluminismo possa ter representado na teoria de Weber. Identificar o pensamento iluminista com naturalismo e crítica é uma forma de preparar seu confronto com uma proposta de conhecimento que une investigação da cultura e crítica. Como vimos, Weber faz essa aproximação entre naturalismo e iluminismo, encontrando nela uma idéia de indivíduo: o homem pensado como essência,

cuja atividade subjetiva é uma disposição natural e universal. Se, isolado em discussões como a da controvérsia metodológica, o naturalismo parecia fazer parte de um debate unicamente metodológico, quando ligado ao iluminismo, ele ganha uma contrapartida filosófica. A posição de que o estudo da ação humana deve ser uma busca por leis naturais é acompanhada pela restrição da crítica ao domínio da filosofia. O que Weber parece pretender, algo que seria impossível sob o ponto de vista do iluminismo, não é apenas a superação do naturalismo, mas a conciliação entre ciência e crítica. Assim, ele se coloca na história da filosofia na medida em que dialoga com uma tradição que esforça-se em superar.

Em termos mais precisos, procurou-se apresentar a perspectiva crítica adotada por Weber como diálogo com a filosofia kantiana. Em contraste com o programa da *Crítica da Razão Pura*, suas definições sobre o trabalho das ciências humanas indicam um interesse em constituir uma crítica histórica da razão. Kant defendia a sistematização da razão em suas diversas manifestações como forma de compreender a atividade do pensamento puro. Apreendê-lo por meio de suas possibilidades, se não podemos dizer que era um caminho para a essência da realidade, era a maneira de se chegar ao sujeito transcendental, às regras universais do pensamento. Não é raro que cogitemos: a separação entre realidade e pensamento aproxima Weber desse ponto de vista, e sobretudo uma adoção da idéia de *hiatus irrationalis* o qualifica como kantiano ou neokantiano. Mas essa impressão se desfaz logo que consideramos sua concepção de sujeito, que, confrontada com a que parece existir em Kant, não é filosófica. Mais do que à consciência, Weber liga o conhecimento ao homem de uma época; uma imagem do sujeito somente pode ser formada no esforço de apreensão da realidade. O pensamento,

portanto, não é puro nem universal, ele faz parte do sentido que se empresta a um momento da história. Assim, Weber não se contrapõe a Kant como filósofo, é preciso reconhecer sua tentativa de dar um caráter empírico ao pensamento. A contraposição existe, antes, no confronto de duas concepções da crítica, em relação às quais o papel da ciência é definido de maneira distinta. Contra uma perspectiva filosófica da crítica, que situava a consideração do pensamento em termos de uma razão universal, Weber também se colocaria contra uma delimitação das ciências humanas, que, enquanto possibilidade do entendimento, a filosofia kantiana apresentava como busca por leis naturais. Em vez de um tratamento da razão pura, ele veria a crítica como uma forma de atacar a pretensa universalidade do pensamento e colocá-lo numa argumentação genética. O fato de Weber conferir à razão um sentido histórico mostra bem por que, para ele, a crítica não poderia ser um trabalho filosófico: o conceito de razão faz parte do conhecimento da realidade, não pode ser isolado em uma essência pura. Ainda que não possamos chamá-la objetiva, a razão ganha sentido como parte de uma imagem objetiva da realidade, e o homem só pode se identificar com a razão quando associa seu pensamento a uma época, a uma imagem objetiva da realidade. O trabalho da crítica é, assim, transferido para a ciência da cultura, que identifica a construção de conceitos como atividade do homem moderno. A partir desse diálogo com a filosofia kantiana, a rejeição de Weber ao iluminismo pode ser compreendida nos termos sugeridos por Beiser. A distinção entre os princípios do naturalismo científico e do criticismo racional é suprimida na proposta de incorporar à ciência o objetivo de crítica da razão.

Apesar da imagem que a ênfase num diálogo como esse possa deixar, o objetivo deste trabalho não foi afirmar que Weber conduziu sua teoria num determinado sentido porque

rejeitava o iluminismo. Não se quis substituir raciocínios como o de que seu interesse pela a cultura e pela história se sustentam numa adesão ao neokantismo, ao historicismo, ou a qualquer outra tendência, mas construir outro tipo de argumentação. O esforço feito nesse sentido foi tomar o iluminismo como elemento da construção de um conceito, ele foi situado na discussão de Weber sobre a modernidade. Isso certamente não eliminou o questionamento sobre influências de um contexto intelectual na obra do autor, mas serviu para disciplinar o tratamento delas, que foram subordinadas à própria perspectiva teórica em foco. Adotou-se o pensamento de que Weber poderia ser posicionado na história da filosofia por meio de um trabalho de elucidação de sua própria teoria. Se ele não fez história da filosofia, também não ignorou a problematização da gênese e da especificidade dos conceitos que utilizava. A posição do iluminismo no conceito de modernidade, caso sugerido aqui, mostrou-nos que Weber pretendia se afastar, com sua própria idéia de crítica da razão, de uma noção de homem identificada com o iluminismo. O individualismo, fundamental para as ciências da cultura, não deveria implicar a aceitação de um princípio de natureza humana. Ao assumir esse ponto de vista, Weber parece ter se proposto um lugar na discussão epistemológica da ação. Resgatou, pelo estudo da religião, uma raiz pessimista da idéia de indivíduo, que, então, era deslocada da natureza universal para a modernidade e despojada de um significado de essência. Weber afastou-se do iluminismo para pensar uma crítica feita pela modernidade, em que, a rigor, não se tratava mais de ser pessimista ou otimista, mas de se tomar a ciência por compromisso com uma época, ligando-lhe a significação cultural e não a descoberta de leis naturais.

Concluindo assim, a pesquisa apresentada aqui nos leva a um novo problema. Quando procuramos responder por que Weber propõe uma ciência da cultura, chegamos ao conceito de modernidade, uma imagem cultural do presente. Fazendo isso, afirmamos que a cultura é um conhecimento necessário ao homem de cultura, ou ainda, que a modernidade é um conceito necessário ao homem moderno. O raciocínio desenvolvido neste trabalho é circular. A procura por uma justificativa para a ciência da cultura no conceito weberiano de modernidade nos apresentou a uma concepção cultural do sujeito: o homem moderno. Retomando aquele que foi o principal guia para a abordagem feita aqui, o artigo *A “Objetividade” do Conhecimento nas Ciências Sociais e na Política Social*, lembramos que Weber, numa de suas poucas tentativas para definir o que entende pelo conceito de cultura, afirma ser este “um conceito de valor” (1986:92). Assim, a cultura, que era identificada como o fundamento de uma fragmentação da realidade infinita, mostra-se, ela própria, como fruto de uma fragmentação. Esta, entretanto, não é mais cultural, o que talvez possa nos indicar que não é mais epistemológica. Ao tratar do conceito de modernidade, procuramos por uma idéia de conhecimento com que pudéssemos justificar a proposta de Weber para as ciências humanas. O resultado foi um argumento que não se fecha: como elemento de compreensão da noção weberiana de cultura, o conceito de modernidade reconduz a uma nova consideração da cultura. Quando consideramos, entretanto, que o fracionamento cultural da realidade está fundamentalmente ligado a seu fracionamento pelos valores, aquilo que pretendíamos caracterizar em termos epistemológicos ganha outro aspecto, ele mostra ter também um sentido ético. O mesmo homem que confere significado cultural à realidade, deve escolher seu destino. Pode ser questionado até que ponto podemos caminhar nessa

direção sem esbarrarmos com o princípio da neutralidade axiológica, provavelmente pouco. Mas isso não quer dizer que precisamos ignorar que as disposições metodológicas assumidas por Weber, tais como a objetividade e mesmo a neutralidade, são acompanhadas de algumas noções que, codificando-se em destino, dignidade, coragem etc., parecem ter um caráter mais propriamente ético que epistemológico. Esta pesquisa emprestou à figura weberiana do homem moderno um aspecto epistemológico e, com isso, apontou para a necessidade de que lhe seja averiguada a importância numa discussão sobre ética.

## Bibliografia

- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. (1985) *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- BEISER, Frederick. (2006) The enlightenment and idealism. In: AMERIKS, Karl (ed.) *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 18-36.
- COHN, Gabriel. (2003) *Crítica e Resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo, Martins Fontes.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. (1995) *Max Weber e a História*. São Paulo, Brasiliense.
- GAY, Peter. (1990) Ranke: o crítico respeitoso. In: *O Estilo na História: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 63-93.
- HABERMAS, Jürgen. (1983) Max Weber's theory of rationalization. In: *The Theory of Communicative Action*. Boston, Beacon Press, p. 143-271.
- \_\_\_\_\_. (2002) *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo, Martins Fontes.
- KANT, Immanuel. (1974) Resposta à pergunta: que é “esclarecimento”? In: *Textos Seletos*. Petrópolis, Vozes, p. 100-117.
- \_\_\_\_\_. (2001) *Crítica da Razão Pura*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- \_\_\_\_\_. (2003) *Idéia de Uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo, Martins Fontes.
- OAKES, Guy. (1978) *Weber and Rickert*. Massachusetts, MIT Press.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (2004) *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, Editora 34.

- RICKERT, Heinrich. (1943) *Ciencia cultural y ciencia natural*. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina.
- \_\_\_\_\_. (1960) *Teoría de la Definición*. México D. F. Universidad Nacional Autónoma de México.
- RINGER, Fritz. (2004) *A Metodologia de Max Weber: unificação das ciências culturais e sociais*. São Paulo, Edusp.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. (1985) *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's developmental history*. Berkeley, University of California Press.
- \_\_\_\_\_. (1996) *Paradoxes of Modernity: culture and conduct in the theory of Max Weber*. Stanford, Stanford University Press.
- SCHUMPETER, Joseph. (1964) *História da Análise Econômica*. São Paulo, Editora Fundo de Cultura.
- TENBRUCK, Friedrich. (1980) The problem of thematic unity in the works of Max Weber. *British Journal of Sociology*. London, Vol. 31, n° 3: 313-351, setembro.
- TRAGTENBERG, Mauricio. (1966). O pensamento de Max Weber. *Revista de História*. São Paulo, separata do n° 65, p. 169-191.
- WEBER, Max. (1980) Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: TRAGTENBERG, Maurício (org.). *Textos Seleccionados / Max Weber*. São Paulo, Abril Cultural, p. 239-268.
- \_\_\_\_\_. (1982a) A ciência como vocação. In: GERTH, H. e WRIGHT MILLS, C. (org.) *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, p. 154-183.
- \_\_\_\_\_. (1982b) A psicologia social das religiões mundiais. In: GERTH, H. e WRIGHT MILLS, C. (org.) *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, p. 309-346.

- \_\_\_\_\_. (1986) A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (org.). *Max Weber: sociologia*. São Paulo, Ática, p. 79-127.
- \_\_\_\_\_. (1991) Conceitos sociológicos fundamentais. In: *Economia e Sociedade: fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília, UNB, p. 3-35.
- \_\_\_\_\_. (1993) Roscher e Knies e os problemas lógicos de economia política histórica. In: *Metodologia das Ciências Sociais*. Campinas: Cortez, p. 1-106.
- \_\_\_\_\_. (1994) O Sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas. In: *Metodologia das Ciências Sociais*. Campinas: Cortez, p. 361-398.
- \_\_\_\_\_. (1996) Introdução. In: *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, p. 1-15.
- \_\_\_\_\_. (2004) *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras.